الإصدار: 62



نظام العدالة الإسلامية

في نموذج الخلافة الراشدة



د. خليل عبد المنعم خليل مرعي





نظام العدالة الإسلامية
في نموذج الخلافة الراشدة

د. خليل عبد المنعم خليل مرعي

الإصدار: 62 (فبراير 2013م / ربيع الأول 1434هـ)

الإخراج الفني : محمود محمد أبو الفضل

د. خليل عبد المنعم خليل مرعي

من مواليد مصر ، حاصل على الماجستير والدكتوراه في العلوم السياسية، عمل محاضرا بالكلية الحربية بمصر، وخبيرا للبحوث الاجتماعية والشؤون البرلمانية، ومستشارا لرئيس مجلس الشورى، ثم عضوا بلجنة الصياغة بالجمعية التأسيسية لوضع مشروع الدستور الجديد المصري.

له دراسات ومصنفات عديدة منها: «العدالة في نظام القيم السياسية الإسلامية»، و«حل البرلمان في النظم السياسية المقارنة»...



نهر متعدد... متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة - رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) - فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى – دولة الكويت

فيراير **2013** م / ربيع الأول **1434**هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: **www.islam.gov.kw**

رقم الإيداع بمركز المعلومات: **125 / 2012**

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: **2012 / 542**

ردمك: **978-99966-50-71-0**

فهرس المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ



تصدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

لم تكن قيم العدالة في مرحلة الخلافة الراشدة سلوكا فرديا للخلفاء يتميزون به باعتبارهم يتحملون مسؤولية الرعاية العامة لشؤون الأمة، وإنما كانت تلك القيم روحا تسري في مختلف مرافق الحياة ، وتضبط حركة الولاة والقضاة والجباة ، وتتربع صدارة لائحة الشروط التي يتعين أن يتصف بها من ستؤول إليه مسؤولية القيام بشأن من الشؤون العامة في الدولة.

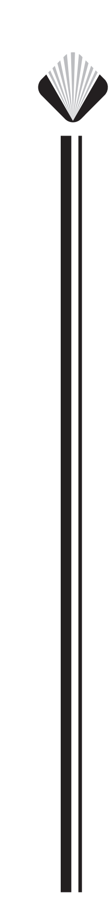
وكتاب «نظام العدالة الإسلامية في نموذج الخلافة الراشدة» للدكتور خليل مرعي يقدم رصدا لحضور قيم العدالة في أسلوب اختيار الخليفة والعمال، وفي مستويات العلاقة بين الحاكم والرعية، ومع الأقليات غير المسلمة ، بل ومع أهل الخلفاء وأبنائهم .

كما يقدم صورة دقيقة عن العدالة في تعامل الخلفاء مع مال المسلمين جمعا وتوزيعا، وفي تنظيمهم لمؤسسة القضاء وتعيين القضاة.

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت أن تقدم هذا الكتاب إلى جمهور القراء والمهتمين ، إسهاما منها في إبراز جانب من السيرة العادلة للخلفاء الراشدين ، والكشف عن المحددات الإسلامية لنظام العدالة الذي يتميز عن النظم الغربية المعاصرة في العديد من المعطيات، وخاصة في موضوع العلاقة بين العدالة والحرية والشورى...

والله نسأل أن ينفع بالكتاب ، ويجزي مؤلفه خير الجزاء.

إنه سميع مجيب...



مقدمة

تتعدد الأسباب والدوافع التي تدفع إلى دراسة نموذج الخلافة الراشدة كإطار حركي لممارسة وتطبيق العدالة الإسلامية، ومن بين هذه الأسباب أن هذا النموذج من خير النماذج التي عرفتها الإنسانية المسلمة حتى اليوم، إن لم يكن النموذج المثالي الوحيد المعبر عن مثالية القرآن الكريم بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ولقد عرف هذا النموذج تطبيق القيم السياسية الإسلامية بصورة مثالية على أرض الواقع، وتعد فترة حكمهم العصر الذهبي أو المثالي للخلافة، واحتلت تلك الفترة من الحكم مكانة خاصة في نفوس المسلمين، واتسمت بطابع معياري حاولت كل العصور- أو الهيئات- التي مرت على المسلمين أن تقتفي أثره وأن تعيد كتابة تاريخه، ومن ثم يظل هذا النموذج ميزانًا ومعيارًا لنظام الإسلام الديني والسياسي والأخلاقي والاجتماعي... ولاشك أن المسلمين يتفقون على صلاحية عناصر هذا النموذج، وبالتالي، فإنه يجب عند دراسة الأفكار والمبادئ السياسية الإسلامية، في إطارها الحركي، أن يُحصَر الاهتمام أولاً بذلك المقياس النموذجي، وأن تُقَوَّمَ النماذج الأخرى على ضوء معطيات هذا النموذج[1].

وإذا كان الإطار الفكري لمفهوم العدالة في مصادره الأساسية قد قدم تصورًا لملامح العدالة الإسلامية، فإنَّ التساؤل الذي يثار هنا هو: كيف طُبِّقَ المفهوم بكل عناصره وملامحه في نموذج الخلافة الراشدة؟ وإلى أي مدى

١- يُراجَعُ هذه المعاني والأفكار في:

د. حامد ربيع، تحقيق سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ٢٢١،

المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٩،

د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٦٦،

د. منى أبو الفضل، مذكرات في النظم السياسية العربية، مذكرات غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣،

د. محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص ١٣،

Watt. Islamic Political thought. P. 56،

Gibb. Mohammedanism. P. 24 & 25.

اقترب هذا التطبيق من الإطار الفكري للعدالة كما عبر عنها القرآن الكريم والسنة النبوية أساسًا؟

تدعو الإجابة على هذا التساؤل إلى تحديد أهم ملامح السلوك السياسي العادل للخلفاء الراشدين في جوانبه المختلفة من ناحية، ثم محاولة قياس هذا السلوك لتحديد مدى تطبيق العدالة وممارستها في عهد الخلفاء الراشدين ومستويات تطبيقها ومدى الالتزام بها على هذه المستويات من ناحية أخرى.

وقياسُ العدالة كممارسة في عهد الراشدين يستدعى تطبيق المنهاجية المقارنة في أوضح صورها سواء المقارنة الداخلية الذاتية أم المقارنة الخارجية؛ المقارنة الداخلية بين ممارسة الخلفاء الأربعة للعدالة، أو بين نموذج الخلافة الراشدة وغيرها من النماذج الإسلامية كالنموذج الأموي والعباسي، والمقارنة الخارجية بين نموذج الخلافة الراشدة وغيرها من النماذج التي عاصرت عهد الراشدين كالنموذج الفارسي أو النموذج الروماني، ومن الطبيعي أن عملية المقارنة المنهاجية هذه تمكن من إبراز طبيعة تميز نموذج الخلافة الراشدة في ممارسة العدالة واستقلاله، ويعطي هذا التميز والاستقلال مؤشرات ومتغيرات خاصة بهذا النموذج للممارسة السياسية تتيح الفرصة لبسط هذه المؤشرات على ضوء المعطيات التي يشهدها العالم المعاصر، وبالتالي يتم تحديد مدى إمكانية استفادة النظم السياسية في الدول الإسلامية من هذه المؤشرات والمتغيرات، ويدخل ذلك ضمن مدخل تنظير الخبرة الإسلامية كما يقدمها نموذج الخلافة الراشدة.

واتساقًا مع ما تقدم، فإن محاولة دراسة نموذج الخلافة الراشدة في هذا الصدد تلقي الضوء على تجربة ونموذج للحكم الإسلامي والممارسة السياسية الإسلامية عرفت –بلا شك– تطبيق مبدأ العدالة وممارسته، مع ما قد يصاحب ذلك من أخطاء غير مقصودة وغير متعمدة.

ومن هذا المدخل الوسط تبني الدراسة الإطار الحركي للعدالة الإسلامية عبر متابعة ممارستها في نموذج الخلافة الراشدة، وهذه العملية (تحديد السلوك السياسي للخلفاء الراشدين وممارستهم للعدالة) تستلزم أولاً عملية متابعة تاريخية مستفيضة للوقائع والأحداث التي جرت في الحقبة التي تداول فيها الخلفاء الراشدون السلطة، وتطورات هذه الأحداث والوقائع، ثم يلي هذه المتابعة التاريخية عملية تمحيص وتقويم وتحليل لهذه الوقائع والأحداث ولاسيما الوقائع والأحداث الكبرى، ولكيفية تعامل الخلفاء الراشدين معها وتصرفاتهم حيالها، ثم يعقب ذلك كله عملية تأصيل لهذه الوقائع والأحداث، ولتلك التصرفات السياسية عن طريق ترتيبها وتصنيفها وتبويبها في مجموعة من المتغيرات والمؤشرات التي يمكن الاعتماد عليها في وضع وصياغة إطار شامل لسلوكهم السياسي وممارستهم العدالة.

وفي سبيل القيام بهذه المهمات الثلاث، اعتمدت الدراسة في تحقيق عملية المتابعة التاريخية على أهم المصادر الأساسية التي تناولت أحداث هذه الحقبة الزمنية وخصوصًا تاريخ الرسل والملوك للطبري، والكامل في التاريخ لابن الأثير، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والبداية والنهاية لابن كثير وغيرهم من أمهات الكتب التاريخية.

وللقيام بعملية تقويم وتحليل الوقائع والتصرفات، ركزت الدراسة على مقارنة ما كتب عن هذه الوقائع وتلك التصرفات في أكثر من مصدر، ثم تابعت كيفية معالجة بعض المراجع لهذه الوقائع والتصرفات للإلمام بآراء أصحاب هذه المراجع حول هذه الوقائع والتصرفات[1].

١- من هذه المراجع ما هو قديم كطبقات ابن سعد الكبرى، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية، ومقدمة ابن خلدون، والعواصم من القواصم للقاضي أبي بكر بن العربي، ومنها أيضًا ما هو حديث كتقويم وتحليل د. محمد سليم العوا لواقعة التحكيم في كتابه "في النظام السياسي للدولة الإسلامية"، وتقويم وتحليل سير توماس أرنولد للخلافة، وتحليل د. مصطفى أبو زيد فهمي لاختيار العمال في زمن الراشدين، وتحليل د. حامد ربيع العام للنموذج السياسي الإسلامي في تطبيقه العربي من الراشدين إلى العصر العباسي الأول في تحقيقه لكتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك"، وكذلك تحليل د. مصطفى منجود لأحداث الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في الدراسة التي تقدم بها لنيل درجة الماجستير في العلوم السياسية بكلية الاقتصاد عام ١٩٨٥، وغيرها من الكتابات التي تتناول الممارسة السياسية في عهد الراشدين.

ومن محصلة هذه الآراء، وعلى ضوء مقارنة الوقائع والتصرفات في أكثر من مصدر، ومدى تجانسها وتناغمها مع السياق العام للوقائع والتصرفات التي عرفت عن هذا الخليفة أو ذاك، وكذلك مدى توافقها وانسجامها مع ما عرف عن هذا الخليفة أو ذاك من صفات شخصية وطبائع، تنتقل الدراسة إلى محاولة صياغة إطار شامل gالسلوك السياسي وممارسة العدالة في عهد الخلفاء الراشدين من خلال تجميع وتبويب وتصنيف الوقائع والتصرفات، بعد تقويمها وتحليلها، في عدة مستويات تتضمن مجموعة من المتغيرات والمؤشرات التي تقنن ممارسة العدالة في عهد الراشدين. وقد ارتأت الدراسة أن ثمة خمسة مستويات تُقَنِّنُ طبيعة الرؤية التقييمية للسلوك السياسي وممارسة العدالة في عهد الراشدين وهي:

المستوى الأول: التعامل السياسي على مستوى القيادة، ويشتمل على متغيرين أساسيين:

أولهما: ممارسة العدالة في اختيار الخليفة.

ثانيهما: ممارسة العدالة في اختيار العمال وكيفية تعامل الخلفاء معهم.

المستوى الثاني: التعامل السياسي على النطاق الخارجي، في حالتي السلم والحرب.

المستوى الثالث: التعامل السياسي على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفي مقدمة ذلك الأهل ولخاصة والرعية بوجه عام والأقليات غير المسلمة.

المستوى الرابع: التعامل مع مال المسلمين.

المستوى الخامس: مؤسسة العدالة في زمن الخلفاء الراشدين.

وقد سعت الدراسة إلى تناول مختلف تلك المستويات من خلال عرض الوقائع وتحليلها واستخلاص المبادئ والمقاصد الناظمة لها.



الفصل الأول
ممارسة العدالة والتعامل السياسي
على مستوى القيادة

تمهيد:

فضلاً عن ممارسة العدالة على مستوى التعامل الخارجي التي تدخل ضمن التعامل السياسي على مستوى القيادة، يندرج تحت هذا المستوى – أصلاً – متغيران أساسيان؛ أولهما العدالة في اختيار الخليفة، وثانيهما العدالة في اختيار العمال على الولايات المختلفة وفي تعامل الخلفاء معهم، وذلك على اعتبار أن هذا المستوى يعالج ممارسة العدالة فيما يتعلق بالولايات، وهي قسمان؛ قسم خاص برأس النظام وهو الخليفة، وقسم يتعلق بمن يختارهم الخليفة للولايات المتعددة التي تساعده في ممارسة السلطة مع اتساع محيط النظام وتزايد أعبائه بصورة لا يقدر الخليفة على القيام بها وحده، ويدخل ضمن هذا القسم قادة الجيوش، وولاة الأقاليم، وعمال بيت المال، وعمال الخراج والصدقات، والقضاة وغيرهم من يفوَّضون من قبل الخليفة أو ينوبون عنه في ممارسة السلطة في نطاق واختصاص محدد، وهؤلاء جميعهم تواترت الكتابات الإسلامية على تسميتهم "بالعمال"[1].

والتساؤل الذي يفرض نفسه هنا هو كيف كانت تمارس العدالة في التعامل السياسي على مستوى القيادة في عهد الراشدين سواء ما يتعلق منه باختيار الخليفة ذاته أم ما يختص باختيار العمال وتعاملهم مع الخلفاء والرعية أم على مستوى التعامل الخارجي؟ والإجابة على هذا التساؤل تدفع إلى دراسة هذه العناصر الثلاثة، على النحو التالي:

١– ثمة أكثر من تسمية لمفهوم (العمال) الذين يختارهم الخليفة لمساعدته في ممارسة السلطة، إذ يسمون "البطانة" كما في الحديث النبوي، ويطلق عليهم الماوردي مفهوم "الولايات"، ويعبر عنهم ابن خلدون بمفهوم "الخطط الدينية"، أما عبد الحي الكتاني فيشير إليهم بمفهوم "التراتيب الإدارية". وقد أخذت الدراسة بمفهوم "العمال" لأنه أكثر هذه المفاهيم شيوعًا، فضلاً عن أنه المفهوم الوحيد الذي كثر استخدامه واستعماله خلال فترة الخلفاء الراشدين، ويظهر ذلك بجلاء من المراسلات التي كانت تتم بين الخلفاء وعمالهم، ثم إن هذا المفهوم "العمال" أدق وأكثر دلالة من المفاهيم الأخرى كالبطانة والتراتيب الإدارية، والخطط الدينية.

المبحث الأول: ممارسة العدالة في اختيار الخليفة.

المبحث الثاني: العدالة في اختيار العمال وطبيعة التعامل معهم.

المبحث الثالث: ممارسة العدالة في التعامل الخارجي.

المبحث الأول
ممارسة العدالة في اختيار الخليفة

شغل موضوع الخلافة حيزًا كبيرًا من تفكير الفقهاء والعلماء، كما سادت تفكير المذاهب والاتجاهات الإسلامية التي ظهرت مع تطور الأحداث في الدولة الإسلامية، ولازالت حتى اليوم واحدًا من أهم الموضوعات التي تسيطر على الفكر السياسي الإسلامي، فما تعرض أحد من المفكرين المحدثين للنظام السياسي الإسلامي بالبحث والدراسة إلا وكان موضوع الخلافة ركنًا أساسيًا من أركان بحثه أو دراسته.

وليس هدف الدراسة هنا متابعة أحداث تولي الخلفاء الراشدين للسلطة السياسية وسرد تفاصيلها، وإنما الإجابة عن التساؤل الخاص بكيفية اختيار الخليفة في عهد الراشدين، وما هو معيار أو مدخل هذا الاختيار، وهل اعتمد على مدخل العدالة أم مدخل الحرية السياسية في ذلك؟ وبعبارة أخرى هل يعد اختيار الخليفة في عهد الراشدين حالة من حالات ممارسة العدالة السياسية أم صورة من صور الحرية السياسية؟

بداية يمكن القول إنَّ الرسول ﷺ انتقل إلى الرفيق الأعلى دون أن يحدد من يَخْلُفُهُ في تولي أمر المسلمين، كما لم يحدد نمطًا معيناً لكيفية اختيار الخليفة من بعده، وبالتالي، لم يكن ثمَةَ نمطٌ معينٌ للاختيار يقتدي به المسلمون أو يلزمونه بخصوص هذه المسألة، ومن ثم اجتهدوا في ذلك وتعددت أنماط اختيار الخلفاء[1]، ورغم هذا التعدد في أنماط الاختيار، فقد ظل جوهره ثابتًا على عهد الراشدين، حيث لم يكن اختيارهم سوى

١- لمزيد من المعلومات حول تعدد أنماط اختيار الخلفاء الراشدين يُنْظَرُ:د. محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص٤٢٥-٤٤٦، د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص ١٧٥، وكذلك مصطفى منجود، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام، ص ٧٧، ٧٨، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٣ و٤،
.Sir Thomas Arnold. The Caliphate. P. 46 & 47

ممارسةٍ للعدالة السياسية كما عرفتها الخبرة الإسلامية في أنقى صورها.

وبالتالي، فإنَّ معيار العدالة، لا معيار الحرية، كان هو المدخل الرئيسي في عملية اختيار الخليفة في نموذج الخَلافة الراشدة[1]؛

ومن الطبيعي أن يبدو هذا القول – ولأول وهلة – غير مألوف ومبالغًا فيه إلى حد كبير، بيد أن التحليل الرصين للمسألة (اختيار الخليفة) يدعم تلك المقولة ويؤكد مصداقيتها، ويستدعى ذلك الإلمامَ بعدة عناصر نوضحها فيما يلي:

أولاً: أسلوب اختيار الخليفة في عهد الراشدين

عرف أسلوب اختيار الخليفة في عهد الراشدين بنظام "البيعة" فما هي حقيقة هذا النظام؟ وما هو جوهره؟

كانت البيعة في عهد الراشدين تتم على مرحلتين من التشاور؛ عرفت المرحلة الأولى بالبيعة الخاصة التي يرشح فيها أهل الحل والعقد الخليفة ويعرضونه للبيعة العامة بعد اقتناعهم بصلاحيته وأهليته وأحقيته لتولي هذا المنصب.

وتعرف المرحلة الثانية بالبيعة العامة أو البيعة الكبرى، حيث تقر الرعية عن رضا واقتناع ترشيح الخليفة، ويبايعونه على السمع والطاعة، وجرت العادة أنَّ تتوج هذه البيعة بخُطبة من الخليفة تحدد أسلوب العمل الذي ينتهجه في التعامل مع الرعية، ولقد ظلت هذه البيعة في الغالب قاصرة على الرعية في المدينة المنورة ، ولم تمتد إلى الأمصار في عهد الخلفاء الراشدين.

---

١ – إنَّ القول بأن معيار العدالة هو المدخل الرئيسي في عملية اختيار الخليفة في نموذج الخلافة الراشدة لا يعني نفيًا أو إهمالاً للقيم السياسية الإسلامية الأخرى كالتوحيد والشورى من جانب، والحرية من جانب آخر. فالتوحيد والشورى في النموذج الإسلامي قيم جماعية تحدد ماهية الجماعة الإسلامية وأسلوب حركتها السياسية على المستوى الجماعي، وما كان اختيار الخليفة في عهد الراشدين إلا تأكيدًا لهذه القيم المحورية (التوحيد والشورى).

وتعد البيعة الخاصة مدخلاً للبيعة العامة، وترتبط بالعدالة حيث يتحرى أهل الحل والعقد، وهم شهود الأمة، عن مدى أفضلية المرشح للخلافة وأهليته لها، أما البيعة العامة فتتداخل ممارسة العدالة مع مبدأ الحرية السياسية في اختيار الحاكم. وللتحقق من هذه المقولة ينبغي متابعة أنماط اختيار الخلفاء الراشدين، وجوهر هذا الاختيار على النحو التالي:

١- في بيعة أبي بكر

يوحي ما دار في اجتماع سقيفة بني ساعدة من حوار، بين الأنصار الذين رشحوا سعدا بن عبادة للحكم، وبين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح من المهاجرين، أن اختيار أبي بكر ما كان إلا تأكيدًا لقدرته على تولي هذا المنصب الخطير بما يعنيه ذلك من توفر ركن العدالة في شخصية أبي بكر الصديق[١]، وبالتالي كانت بيعته تفاعلاً بين حجج وأفكار متعددة، وتمت له البيعة بعد التوصل إلى اقتناع كامل بأحقيته بالأمر من خلال الأخذ والرد والحوار في تفنيد جميع الآراء والأفكار التي طرحت في اجتماع السقيفة.

وكان من بين هذه الآراء ما طرحه أبو بكر عندما قام في القوم خطيبًا، وأخذ يبرر لهم بالحجة أحقية المهاجرين بالخِلافة، وأن هذا الأمر لقريش، وأن أمر العرب لن يصلح إلا إذا وليته قريش، وحذر الأنصار إن وليته الأوس أن تنفس عليها الخزرج، وإن وليته الخزرج أن تنفس عليها الأوس، ولقد جاء في هذه الخطبة «...فخص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه

١- يُراجَعُ تفاصيل أحداث السقيفة في الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٢١٨-٢٢٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٢٠ وما بعدها، ابن هشام، السيرة النبوية، جـ٤، ص ٦٥٦-٦٦٠، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٥، ص ٢٤٥ وما بعدها، ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٢٥٤-٢٥٦، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٥، ص ١١-١٣، البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: د. محمد حميد الله، جـ١، ص ٥٨١، ٥٨٢.

وفي تحديد عدالة الصحابي يُنْظَرُ: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، جـ١، ص ٧-١٠، مصطفى منجود، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية، ص ٤٤.

والإيمان به والمؤاساة له بالصبر معه على شدة أذى قومهم وتكذيبهم إياه، فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله والرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم في ذلك إلا ظالم، وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصارًا لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة ولا نقضي دونكم الأمور»[1].

وتبين هذه الخُطبة حرص أبي بكر على تأكيد مدى أحقية المهاجرين بتولي السلطة بعد وفاة الرسول ﷺ من مدخل أنهم أصلح من يتولى أمر العرب، ولا ينازعهم في ذلك إلا ظالم، وقد ركن الحاضرون إلى هذا الرأي لدرجة أن بشيرًا بن سعد الأنصاري هو أول من بايع أبا بكر بالخلافة، فلما عوتب على ذلك قال: "كرهت أن أنازع قومًا حقًا جعله الله لهم"[2]، ثم بايعه عمر وأبو عبيدة، وتتابع المهاجرون والأنصار يبايعونه، وتخلف عن البيعة عليّ والزبير ونفر من بني هاشم، نظرًا لانشغالهم في تجهيز الرسول ﷺ ودفنه، وقد قيل إنَّ عليًّا لم يبايع إلا بعد موت السيدة فاطمة[3]، وإن صح هذا القول فما كان دافعه أنه رأى أنه أحق بالأمر من الصديق، بل كان دافعه لذلك أن البيعة تمت دون استشارته وأخذ رأيه، فوجد في ذلك تجاهلاً لمكانته وحقه

١- يُراجَعُ نص هذه الخطبة في الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٢٢٠.

٢- يُنْظَرُ: المرجع السابق، ص ٢٢١، وكذلك ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٢٤.

٣- يُنْظَرُ: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٢٠، الإمام مسلم، الجامع الصحيح، جـ٥، ص ١٥٤.

في الشورى[1]، والمعروف أن عليًّا كان ممن وقفوا مع أبي بكر ونصروه في حروب الردة.[2].

وهكذا، تمخض اجتماع السقيفة عن ترشيح أبي بكر للخلافة وبيعته من قبل أهل الحل والعقد (البيعة الخاصة)؛ على اعتبار أنه أفضل الناس وأعدلهم، وقبل أهل المدينة ذلك وبايعوه في المسجد بيعة عامة برضاهم ورغبتهم دون ضغط أو حرص أو طمع[3].

وعلى أثر البيعة العامة يعلن أبو بكر سياسته التي عول على انتهاجها في خطبة قصيرة جامعة، تدل على معنى العدالة الصحيح الذي انتهجه أبو بكر الصديق لنفسه منذ توليه الخلافة، وعلى معنى المساواة وعدم التميز على الرعية أو بينهم، ولقد تسربت روح العدالة من سلوك الصديق وسرت في نفوس قادته فكانوا دعاة خير وعدل ومساواة[4].

١- أخرج البيهقي في سننه (جـ٨، ص ١٥٣) أن عليًّا والزبير قالا: "ما غضبنا إلا لأنا أُخِّرْنا عن المشاورة، وإنا نرى أبا بكر أحق بها بعد رسول الله ﷺ. إنه لصاحب الغار وثاني اثنين، وإنا لنعرف شرفه وكِبره، ولقد أمره رسول الله ﷺ بالصلاة بالناس وهو حي". ولما يأتي أبو سفيان عليًّا والعباس يقول لهما "ما بال هذا الأمر في أذل قبيلة من قريش" وفي رواية أخرى لأقل بيت من قريش – والله لئن شئت لأملأنَّها عليه خيلاً ورجالاً" فيرد عليه عليّ بن أبي طالب بقوله: "... لولا إنا رأينا أبا بكر لذلك أهلاً ما خليناه وإياها يا أبا سفيان"، تابع ذلك أيضًا في ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٦، ص ٣٠٢، ابن عبد البر، الاستيعاب، جـ٤، ص ٨٧، البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص ٥٨٨، ابن عبدربه، العقد الفريد، جـ٥، ص١٣-١٦، المسعودي، مروج الذهب، جـ١، ص ٥٩٤.

٢- تشهد أغلب كتب السيرة أن عليًّا وقف إلى جوار أبي بكر، ونصره في مواطن كثيرة، بل وتقرر أنه كان يلازم أبا بكر في أغلب مواقفه وأفعاله، ويشاركه في ذلك عمر بن الخطاب، ويفند ابن كثير في "البداية والنهاية" ما قيل بشأن تخلف عليّ عن بيعة أبي بكر، وينتهي إلى أن عليّا بايع أبا بكر ولم ينكر حقه في الخلافة، وأيده ونصره. يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٦، ص٣٠١-٣٠٣، ٣١٤-٣١٥. وللمزيد عن المواقف التي نصر فيها عليٌّ أبا بكر وأيده يُنْظَرُ:الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص٣، ٣٨، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٩٠.

٣- يُنْظَرُ: المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢١٠، وتابع آراء عمر وعلي وغيرهما في فضل أبي بكر وعدالته وأحقيته بالخلافة في ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص٢٥٦، ٢٥٧، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص١٢٨-١٣٠، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٥، ص٢٤٦، ٢٤٧.

٤- يُنْظَرُ: جهاد قلعجي، الإسلام أقوى، ص ٢١١.

ويدرك أبو بكر أن تولي الخلافة أمانة ثقيلة وابتلاء، أساس شرعيتها واستمراريتها: إقامة العدل بين الناس ورضاهم عن سياسته، وأهم الوظائف التي يؤديها صاحب هذا المنصب تطبيق شرع الله والعدل بين الرعية.

٢- في بيعة عمر:

يلاحظ من خلال متابعة أحداث اختيار وبيعة عمر، أنها كانت ترشيحًا وتزكيةً من أبي بكر، اقتنع به الصحابة من المهاجرين والأنصار لما استشارهم في الأمر وتمت بذلك (البيعة الخاصة) التي حظيت بقبول ورضا من الرعية عندما استشارهم أبو بكر في الأمر أيضًا، فاكتملت له البيعة العامة.

وتفصيل ذلك أن أبا بكر لما مرض وأحس بدنو أجله فخاف اختلاف الناس وتفرقهم بسبب الخِلافة فيتمكن منهم العدو فاحتاط للأمر، فنظر في الصحابة ليختار من بينهم رجلاً يكون شديدًا في غير عنف ولينًا في غير ضعف، فوجد أن من توفرت فيه هذه الشروط من الصحابة أحد رجلين: عمر وعليّ، إلا أن الأول ربما يريد الأمر فيرى في طريقه عقبة فيدور إليه، أما الثاني فيرى الاستقامة فلا يبالي بالعقبة تقوم بين يديه فهو بهذا إلى الشدة أميل منه إلى اللين[١]، ويؤكد ذلك ما جاء في خُطبته الأخيرة التي رشح فيها عمر بن الخطاب للخلافة على الناس "... وإن هذا الأمر لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوله، فلا يحمله إلا أفضلكم مقدرة، وأملككم لنفسه، أشدكم في حال الشدة، وأسلسكم في حال اللين، وأعلمكم برأي ذوي الرأي، لا يتشاغل بما لا يعنيه، ولا يحزن بما لا ينزل به، ولا يستحي من التعلم، ولا يتحير عند البديهة، قوى على الأموال ولا يخون بشيء منها حدة بعدوان، ولا يقصر، يرصد لما هو آت، عتاده من الحذر والطاعة، وهو عمر بن الخطاب"[٢].

١- ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، جـ١، ص٤٨.

٢- يُراجَعُ: الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢، ص٢٧ و٢٨.

إذن يتحري أبو بكر العدل فيمن يصلح لتولي أمر المسلمين، فيقع اختياره على عمر بن الخطاب، فيرشحه للأمر؛ على اعتبار أنه أنسب الصحابة له في ظل الظروف الداخلية والخارجية المحيطة بالدولة الإسلامية[١]، وعندما يقر برأيه على ذلك لم ينفرد به، بل بدأ يستطلع آراء أهل الحل والعقد من المهاجرين الأولين والأنصار، ويشاروهم في الأمر، فسأل عبد الرحمن بن عوف، وعثمان، وسعيدًا بن زيد، وأسيدًا بن حضير، وغيرهم من المهاجرين والأنصار، فأثنوا جميعهم عليه، بيد أن طلحةَ وعليًّا دخلا على أبي بكر يخوفانه من غلظة عمر وشدته ويسألانه: "ماذا أنت قائل لربك في ذلك"، فيرد أبو بكر "أبالله تخوفونني، خاب من تزود من أمركم بظلم، أقول اللهم استخلفت عليهم خير أهلك"[٢]، وكأن اعتراض عليّ وطلحة ومن معهم قد أغضب الصديق، فإذا به يعلن أمامهم أنه ما تحرى إلا العدل في اختياره لعمر وترشيحه.

ويبدو واضحًا أنه ليس ثمة شبهةُ في وجود مصلحة خاصة في استخلاف أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب، فلم يكن مدفوعًا بقرابة أو محاباة في هذا الاختيار، كما أنه لم ينفرد برأيه في ذلك أو استبد به، بل أدار الشورى بين الصحابة الأوائل فكان رأيهم شهادة في حق عمر ولصالحه، وإذا كان بعض الصحابة حاول أن يثني أبا بكر عن هذا الاستخلاف، ونصحوه بذلك، فما كان ذلك طعنًا في عمر، وإنما رأفة من شدة فيه، وهي شهادة جاءت هي الأخرى في صالحه كما أثبتت ممارسته للسلطة[٣].

أضف إلى ما تقدم، أن أبا بكر الصديق، وحتى يتيقن نجاح محاولته من تحري العدل في اختيار عمر بن الخطاب، لا يقف بالأمر على مستوى التشاور

١- د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ١١٩، ١٢٠.

٢- يُنْظَرُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٥٤، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص١٤١ و١٤٢، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص٢٩١، ٢٩٢.

٣- محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ٤٤ و٤٥.

مع أهل الحل والعقد، بل ويشرف على الناس ويعلن لهم اقتراحه باستخلاف عمر عليهم من بعده، ويشاورهم في ذلك ويسألهم رأيهم فيه، فيقول لهم: "أترضون بمن استخلفت عليكم؟ فإني ما استخلفت عليكم ذا قرابة، وإني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فأسمعوا له وأطيعوا"، فيقولون: "سمعنا وأطعنا"[1]، وكأنَّ أبا بكر في ذلك يتحول بالأمر من المستوى الفردي (حيث تحرِّي العدالة) إلى المستوى الجماعي (حيث إعمال الشورى)، فما كان من أهل الشورى الخاصة والعامة على السواء إلا أن أعطوا لعمر بن الخطاب البيعة عن رضا واقتناع وأهلية.

وعلى ضوء كل ذلك، يكتب أبو بكر عهده لعمر بن الخطاب بالولاية العامة، وقد جاء فيه[2]: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر خليفة محمد رسول الله ﷺ عند آخر عهده بالدنيا خارجًا منها، وأول عهده بالآخرة داخلاً فيها، وفي الحال التي يؤمن فيها الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب، أني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فأسمعوا له وأطيعوا، وأني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيرًا، فإن بر وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت، ولكل إمري ما اكتسب ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[3]."

والمتمعن في نص هذا العهد يتأكد مدى تحري أبي بكر للعدالة في اختياره لعمر وترشيحه إياه للخلافة، فما رشحه إلا أنه يعلم بعدله ويظن فيه ذلك، وما ذلك بمانع أن يتخذ موقفُ آخر معه إذا ما عدل عن العدل في حكمه، وفي ذلك دلالة واضحة على أن شرعية حكم عمر لا تقوم إلا على العدل،

١- يُنْظَرُ في ذلك: أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٠، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٩٠، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ١٤٢.

٢- يُنْظَرُ نص هذا العهد في ابن الأثير، مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٩٢، ابن قتيبة، عيون الأخبار، الجزء الأول، ص ١٤ و١٥.

٣- الشعراء: ٢٢٧.

ولا تستمر ممارسته للسلطة إذا ما جار وبدل[1].

بعد أن يعهد أبو بكر لعمر يدعوه فيوصيه قائلاً له "إني قد استخلفتك على أصحاب رسول الله ﷺ، وأوصيك بتقوى الله، إن لله عملاً بالليل لا يقبله بالنهار، وعملاً بالنهار لا يقبله بالليل، وإنه لا تقبل نافلة حتى تُؤدى الفريضة، فإنما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيامة باتباعهم الحق وثقله عليهم، وحق لميزان لا يوضع فيه إلا الحق أن يكون ثقيلاً، وإنما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيامة باتباعهم الباطل وخفته عليهم، وحق لميزان لا يوضع فيه إلا الباطل أن يكون خفيفًا. إن الله تعالى ذكر أهل الجنة فذكرهم بأحسن أعمالهم وتجاوز عن سيئاتهم، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخاف ألا أكون من هؤلاء، وذكر الله أهل النار فذكرهم بأسوأ أعمالهم ولم يذكر حسناتهم فإذا ذكرتهم قلت: إني لأرجو ألا أكون من هؤلاء، وذكر آية الرحمة مع آية العذاب ليكون العبد راغبًا راهبًا لا يتمنى على الله غير الحق، ولا يُلقي بيده إلى التهلكة، فإذا حفظت وصيتي فلا يكن غائب أحبَّ إليك من الموت وهو آتيك، وإن ضيعت وصيتي لم يكن غائب أبغضَ إليك من الموت ولست بمعجزٍ الله"[2].

وكان أبو بكر يعرف أنَّ مِنْ أَهَمِّ ما سيواجه عمر في الحكم مشكلة كيفية قيادة أصحاب رسول الله ﷺ؛ لِما لهم من مكانة رفيعة بين المسلمين عامة، فيوصيه في التعامل معهم وقيادتهم قائلاً له: "إن لهؤلاء لحيرة عند زلة واحد منهم، فإياك أن تكونه، وأعلم أنهم لن يزالوا منك خائفين ما خفت الله، ولك مستقيمين ما استقامت طريقتك"[3].

١- حول شرعية السلطة، سواء ما يتعلق منها بشروط الترشيح لها، أو ما يتعلق بكيفية إسنادها أو ما يتعلق باستمرار الشرعية بعد إسناد السلطة، في التصور الإسلامي، يُنْظَرُ: مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص٥٠٤ و٥١٧.

٢- يُراجَعُ نص هذه الوصية بالكامل في: ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٢٦٤، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٣، ص٩٠ و٩١، أبو يوسف، الخراج، ص ٤٤ و٤٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص٢٩٢، ٢٩٣.

٣- تابع ذلك بالتفصيل في: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٩٣.

ولعل استقراء مضمون الوصيتين السابقتين، ومحاولة ربطهما بما جاء في عهد أبي بكر لعمر بالاستخلاف ثم بدعائه بعد نصحه لعمر، يبين حقيقة ما كان يصبو إليه أبو بكر الصديق من اختياره لعمر، حيث السعي الدقيق نحو إعمال العدالة بمفهومها الشامل، وتأكيد أهمية الالتزام بها في تعاملات الخليفة المختلفة؛ فإذا كان عهده لعمر يؤكد أن معيار العدالة الظاهر من سلوك عمر وما يتصف به من تحري العدالة والالتزام بها هو الأساس الذي استند عليه أبو بكر في ترشيحه واختياره للولاية العامة، وأن استمراره على هذا المنحى من السلوك العادل والتزامه هو سند بقائه في السلطة، فقمين بالذكر أن وصيته له تتضمن عدة مؤشرات تتعلق بمفهوم العدالة، لا بصدد كونها معيارًا لشرعية سلطته على نحو ما جاء في العهد، وإنما بشأن كونها وظيفة ينبغي عليه القيام بها، ويجب أن يراعي في أدائها الوفاء بحقوق الله وفي مواقيتها أولاً، ثم الوفاء بحقوق العباد ثانيًا، وهو في هذا وذاك عليه أن يلتزم التوازن والوسطية في سلوكه ليحقق العدالة تجاه نفسه من جانب، وتجاه الآخرين من جانب آخر.

وعليه يبدو واضحًا أن ثمة ترابطًا وتكاملاً بين عهد أبي بكر لعمر بالاستخلاف ووصيته له، فالعهد يظهر مفهوم العدالة كمعيار صلاحية للترشيح للخلافة والاستمرار فيها، ثم تأتي الوصية فتكمل ذلك حيث تبرز مفهوم العدالة كوظيفة عليه تبعة القيام بها، وهي وظيفة واسعة وشاملة تتعلق بحقوق الله وحقوق العباد وحقوق الذات في آن واحد، والتوسط والاعتدال في أداء هذه الحقوق كاملة.

وعندما يتولى عمر السلطة بعد بيعته العامة يقوم في الناس خطيبًا فيقول مقولته المشهورة: "إنما مثل العرب مثل جمل أنف اتبع قائده، فلينظر قائده حيث يقوده، أما أنا فورب الكعبة لأحملنهم على الطريق"[1]. وقد أثارت خطبته

١- يُنْظَرُ: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٢٩، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٢١٧.

الموجزة هذه قلق العامة، وأحس بذلك فصعد المنبر وأسهب في شرح سياسته وسلوكه معهم في خطبة جامعة[1]، يدرك فيها أهمية الرفق بالرعية والعدل فيهم، وأن الرفق لا يعني التسيب، كما أن الشدة لا تعني الاستبداد والعنف، وإنما يعني الاعتدال ووضع الأمور في نصابها وانتهاج الطريق الوسط حيث لا إفراط ولا تفريط، ولا شك أن هذا الطريق الوسط ينسجم مع مقولته التي لا يفتأ يرددها باستمرار "إن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التي لا جبرية فيها، وباللين الذي لا وهن فيه"[2].

٣- في بيعة عثمان:

شغلت قضية الخِلافة حيزًا كبيرًا من تفكير عمر بن الخطاب أيام حكمه، فقد كان يرى أن واجبه كحاكم للمسلمين يحتم عليه أن يضع نظامًا لاختيار الخليفة يكفل تحقيق العدالة في الاختيار وعدم اختلاف المسلمين[3]، ولذلك عندما يعلم أن رجلاً قال: لو قد مات عمر بايعت فلانًا، يقوم في الناس خطيبًا ويسرد عليهم كيف كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها، وأنه ليس فيهم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر، وينتهي من خطبته إلى أن من يبايع أميرًا عن غير مشورة المسلمين فلا بيعة له ولا بيعة للذي بايعه تغرة أن يقتلا (أي مخافة وقوعهما في القتل)[4]، وهو بذلك ينصح المسلمين ألا يتفرقوا بشأن مسألة الخلافة، بل يتشاوروا ويبايعوا عن مشورة ورضا.

١- " يُنْظَرُ نص هذه الخطبة في: الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢، ص٣١، ٣٢.

٢- يُراجَعُ هذه المعاني في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢٥٠، وكذلك د.مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص٩٩ -١٠١.

٣- حول نظام اختيار الخليفة وقرار الاستخلاف السياسي الذي سنه عمر بن الخطاب، يُنْظَرُ تحليل مصطفى منجود لهذا القرار، حيث ينتهي إلى أن "هذا القرار يؤكد أن القيم والمقاصد الشرعية دون إفراط أو تفريط هي الضوابط الأساسية في كل استخلاف سياسي يتحرى المجيء في ظلال الإسلام وأصوله". يُراجَعُ: مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص٤٧٤-٤٨٥.

٤- تابع هذه الواقعة بالتفصيل في ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٥، ص ٢٤٥. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٢١، البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص ٥٨٣، ٥٨٤.

والمرشح للخلافة عنده له مواصفات وشروط معينة يحددها في قوله "لا يصلح لهذا الأمر إلا قوي في غير عنف، لَيِّنٌ في غير ضعف، جواد في غير سرف، ممسك في غير بخل"، وفي قوله: "لا يطيق هذا الأمر إلا رجل لا يصانع، ولا يضارع، ولا يتَّبع المطامع، ولا يطيق أمر الله إلا رجل لا يتكلم بلسانه كلمة لا ينتقض عزمه، ويحكم بالحق على حزبه"[١].

هذا التصور الذي يرسمه عمر للخليفة بعده، عندما ينظر في الصحابة لا يجده كاملاً إلا في أبي عبيدة بن الجراح وسالم مولى حذيفة[٢]، ولم يكونا على قيد الحياة لما طعن عمر ودخل التنفيذ مراحله العملية، كما أنه لم يجد أحدًا أحق بهذا الأمر من النفر الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، لذلك عندما يطلب المسلمون نصيحته ورأيه فيمن يستخلف يقول لهم: عليكم بالنفر الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض وقال فيهم أنهم من أهل الجنة، وسمَّى عليا وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعدا، فإن أصابت سعدا فذلك، وإلا فأيهم استخلف فليستعن به، لأنه لم ينزعه عن عجز أو خيانة، وجعل عبد الله بن عمر يتشاور معهم وليس له من الأمر شيء[٣].

وهكذا يشكل عمر عند وفاته مجلسًا انتخابيًا ليفصل في أمر الخلافة، وضم هذا المجلس ستة من الصحابة رأى عمر أنهم أكثر الناس استحقاقًا وقبولاً وتأثيرًا، ويرفض أن يكون ابنه عبد الله أحد أعضاء هذا المجلس حتى

١- يُراجَعُ هذا في: ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الأول: كتاب السلطان، ص٩، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ٢٥٠، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٥.

٢- تروى كتب السير أن عمر بن الخطاب عندما أشير عليه باختيار من يصلح للولاية أشار إلى أبي عبيدة ابن الجراح وسالم مولى حذيفة. يُنْظَرُ: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٦، ص٣٣٦ و٣٣٧، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢٤٨، وتابع سيرة أبي عبيدة وسالم مولى حذيفة بالتفصيل في: المرجع السابق، جـ٣: القسم الأول، ص٦٠-٦٢، ٢٩٧-٣٠١.

٣- يُنْظَرُ ذلك بالتفصيل في: المرجع السابق، جـ٣: القسم الأول، ص ٤١ و٤٢ و٢٤٥ و٢٤٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص٣٤ -٤٠، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص١٤٤-١٤٩.

لا تصير الخلافة أمرًا وراثيًا[1]، وحتى لا يشك أي فرد من الرعية أن ثمة تحيزا أو ميلا في هذا الاختيار، فعندما يشير عليه المغيرة بن شعبة أن يوليها ابنه عبد الله يرفض ويقول له: "قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا ... ويحك كيف استخلف رجلاً عجز عن طلاق امراته؟ لا إرب لنا في أموركم، فما حمدتها فأرغب فيها لأحد من أهل بيتي؛ إن كان خيرًا فقد أصبنا منه، وإن كان شرًا فقد صرف عنا، بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجلاً واحدًا ويسأل عن أمر أمة محمد، أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي وإنْ نجوت كفافًا لا وزر ولا أجر إني لسعيد"[2].

ويذكر في هذا الصدد أيضًا أن عمر، في تحريه للعدل الكامل في الاختيار وحسمًا لأي شك أو ريبة في ميل أو تحيز، لا يدخل ابن عمه سعيدًا بن زيد بن نفيل في أصحاب الشورى على الرغم من أنه كان سابعهم الباقي على قيد الحياة من العشرة المبشرين بالجنة[3]، إذ كانت قرابته من عمر بما قد تحمله من معنى التحيز والميل وعدم الحياد مبررًا كافيًا لأن يستبعده عمر من أصحاب الشورى[4].

وتروي كتب السير والتاريخ ما أوصى به عمر أصحاب الشورى وسلوكهم في اختيار أحدهم للأمر، ومن ذلك وصيته التي جاء فيها: "إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، لا يكون هذا الأمر إلا فيكم، وقد قبض رسول الله ﷺ وهو عنكم راض، إني لا أخاف عليكم الناس إنْ استقمتم، ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم فيختلف الناس، فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير، ويحضر عبد

١- يُنْظَرُ: المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١١.

٢- تابع هذه الواقعة في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٤٢٤، ابن الأثير، جـ٣، ص٣٤.

٣- يُنْظَرُ سيرة سعيد بن زيد في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص٢٧٥ و٢٨٠.

٤- يُنْظَرُ ما يرويه ابن كثير بخصوص هذه المسألة في البداية والنهاية، جـ٧، ص١٣٧ و١٣٨. ويُراجَعُ أيضًا: د. مصطفى أبو زيد، فن الحكم في الإسلام، ص ١٢٧، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٥، ص ٢٧ و٢٨.

اللّه بن عمر مشيرًا ولا شيء له من الأمر، وطلحة شريككم في الأمر إنْ قدم في الثلاثة أيام، وإلا فاقضوا أمركم"، وقال لصهيب: "صل بالناس ثلاثة أيام، وأدخل هؤلاء الرهط بيتًا، وقم على رؤوسهم؛ فإنْ اجتمع خمسة وأبى واحد فاشرخ رأسه بالسيف، وإنْ اتفق أربعة وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما، فإنْ رضي ثلاثة وأبي ثلاثة فحكموا عبد اللّه بن عمر فإنْ لم يرضوا بحكمه فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إنْ رغبوا عما اجتمع عليه الناس"[1].

فلما قبض عمر اجتمع أصحاب الشورى إلا طلحة كان غائبًا، وبدأ التنافس يظهر فيما بينهم، فيحسم عبد الرحمن بن عوف هذا التنافس بأن يخرج نفسه منها على أن يفوضه أصحاب الشورى في أن يشاور الناس ويوليها أفضلهم، ورضوا بذلك بعد أن أعطاهم ابن عوف موثقًا على إيثار الحق وعدم اتباع الهوى، وألا يخص ذا رحم لرحمه، وألا يألو الأمة، وبعد أن أعطوه أيضًا مواثيقهم على أن يكونوا معه على من يبدل ويغير، وأن يرضوا من يختار لهم على ميثاق اللّه، وعليه بدأ يتنقل بين الناس يستشير الصحابة وأمراء الأجناد وأشراف الناس فيمن يصلح للخلافة من بين هؤلاء، فكان البعض يشير بعليّ، وآخرون يشيرون بعثمان، حتى أنه لما سأل عليًّا بمن يرضي لو لم يكن هذا الأمر له يقول: عثمان، ونفس الشيء يفعله مع عثمان فيرى عليًّا، أي أن استحقاق الأمر انحصر في علي وعثمان[2].

ولما انتهى الأجل الذي ضربه عمر، جاء عبد الرحمن بن عوف إلى المسجد وقت صلاة الصبح، واجتمع سائر الصحابة من المهاجرين والأنصار،

١- تابع تفاصيل ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص٤٢٤-٤٣١، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣٥، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٥، ص٢٦-٣٢، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٤٢.

٢- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص٣٦ و٣٧، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص٤٢ و٤٣ و٩٥.

وأمراء الأجناد، وازدحم المسجد بالناس، وتكلم ابن عوف، وبدأ التنافس بين أنصار عليّ وعلى رأسهم عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود، وبين أنصار عثمان وعلى رأسهم عبد الله بن أبي السرح وعبد الله بن أبي ربيعة، فقال ابن عوف: "إني قد نظرت وشاورت، فلا تجعلن أيها الرهط على أنفسكم سبيلاً، ثم دعا عليّا فقال له: عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده، فيرد عليّ: أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي، ثم دعا عثمان وأعاد عليه ما قال لعليّ، فيرد عثمان: نعم، فبايعه على ذلك، وأقبل الناس يبايعونه البيعة العامة[1].

ويلاحظ من متابعة أحداث بيعة عثمان أنَّ ثمة تداخلاً بين البيعة الخاصة والبيعة العامة، وقد أدى هذا التداخل إلى تطور الموقف بصورة غير طيبة كادت أن تؤدي إلى حدوث فتنة بين الناس، ولكن الله سلم منها، ومع ذلك حملت في طياتها بعض بوادر التوتر بين البيت الأموي والبيت الهاشمي[2].

وعندما آل الأمر إلى عثمان خطب في الناس خطبة[3] لم تبين أسلوبه ومنهجه في ممارسة السلطة وإنما كانت أقرب إلى النصائح العامة، وبعبارة أخرى فإنه لم يلزم نفسه بسياسة خاصة يطمئن إليها المسلمون وغيرهم من الرعية كما فعل أبو بكر وعمر من قبل، بيد أنه تدارك هذا الأمر فأرسل إلى عماله في الأمصار كتبًا يحثهم فيها على الأخذ بالمعروف والنهي عن المنكر، والتزام العدل واجتناب الظلم، والعطف على أهل الذمة وجباية

١- يُنْظَرُ هذه الأحداث في: ابن الأثير، مرجع سابق، جـ٧، ص٣٠ و٣١، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص١٤٦ و١٤٧.

٢- يُراجَعُ في ذلك : حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، جـ١، ص٤٣٠، ٤٣١.

٣- جاء في هذه الخطبة "إنكم في دار قلعة، وفي بقية أعمار، فبادروا آجالكم بخير ما تقدرون عليه، فلقد آتيتم صبحتم أو مسيتم، ألا وأن الدنيا طويت على الغرور فلا تغرنكم الحياة الدنيا، ولا يغرنكم بالله الغرور، واعتبروا بمن مضى، ثم جدوا ولا تغفلوا، فإنه لا يغفل عنكم، أين أبناء الدنيا وإخوانها الذين أثروها وعمروها ومتعوا بها طويلاً ؟ ألم تلفظهم ؟ أرموا الدنيا حيث رمى الله به... يُنْظَرُ هذا النص في الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٤٣٢، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص١٤٧ و١٤٨.

الخراج بالعدل والإنصاف[١]، ومن هذه الكتب: كتابه لعمال الخراج الذي تضمن "أما بعد، فإنَّ اللّه خلق الخلق بالحق، فلا يقبل إلا الحق، خذوا الحق وأعطوا الحق به، والأمانة الأمانة قوموا عليها، ولا تكونوا أول من يسلبها فتكونوا شركاء من بعدكم، والوفاء الوفاء لا تظلموا اليتيم ولا المعاهد فإنَّ اللّه خصم لمن ظلمهم"[٢].

ولا شك أن هذه الكتب توضح إلى مدى بعيد إدراك الخليفة أن وظيفته تحقيق العدل ودفع الظلم عن الرعية، وأن استمرارية حكمه وضمان شرعيته مشروط بعمله على ذلك والالتزام به.

٤- في بيعة عليّ

بعد استشهاد عثمان رضي اللّه عنه ، ذهب ثوار مصر والكوفة والبصرة إلى عليّ والزبير وطلحة ثم إلى سعد بن أبي وقاص، وعبد اللّه بن عمر، ليتولى أحدهم أمر الخلافة، بيد أنهم رفضوا منهم ذلك واعتزلوهم وتبرأوا منهم، وظلت المدينة خمسة أيام أميرها الغافقي بن حرب[٣]، لذلك ذهب أهل مصر إلى أهل المدينة وقالوا لهم: "أنتم أهل الشورى، وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة (أي جائز)، فانظروا رجلاً تنصبونه ونحن لكم تبع"، فرضي جمهور أهل المدينة بعلي بن أبي طالب[٤].

١- يُنْظَرُ د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والاجتماعي والثقافي، جـ١، ص ٤٣٤.

٢- يُراجَعُ نص هذه الرسالة في الطبري، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٤٥، وكذلك عند د. محمد حميد اللّه، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٥٢٩.

٣- هو الغافقي بن حرب من أبناء وجوه القبائل اليمنية التي نزلت مصر عند الفتح، وكان الرئيس العام للثوار المصريين الذين ثاروا على عثمان، وصلى بالناس في المدينة أثناء حصار عثمان، وأحد المجترئين عليه وضربه بحديدة معه وضرب المصحف برجله، وظل أمير المدينة لمدة خمسة أيام من مقتل عثمان، يُراجَعُ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٤٣٢، ابن العربي، العواصم من القواصم، ص ١١٣.

٤- يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٤٣٣ و٤٣٤،ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص٢٢٦ و٢٢٧.

وانطلقوا إليه يبايعونه فقال لهم: "دعوني والتمسوا غيري، فإنا مستقبلون أمراً له وجوه وله أزمان، لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول"، فمكثوا معه يخوفونه الفتنة فقال لهم: "قد أجبتكم لما أرى وأعلموا إنّ أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، وإنّ تركتموني فإنما أنا كأحدكم إلا أني أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم"، وافترقوا على ذلك واتَّعدُوا الغد، وتشاوروا فيما بينهم، وقالوا: "إنّ دخل طلحة والزبير فقد استقامت"[1]، يقصدون إنّ دخلا في أمر الشورى.

وبناء على ذلك، اجتمع المهاجرون والأنصار، وفيهم طلحة والزبير، فأتوا عليّا وقالوا له: "إنَّ هذا الرجل قد قتل، ولابد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحدًا أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله ﷺ، فقال: "لا تفعلوا، فإني أكون وزيرًا خير من أن أكون أميرًا، وإنكم قد اختلفتم إليّ وأتيتم، وإني قائل لكم قولاً إنّ قبلتموه قبلت أمركم، وإلا فلا حاجة لي فيه"، فقالوا: ما قلت من شيء قبلناه إن شاء الله، فجاء فصعد المنبر، فاجتمع الناس إليه فقال: "إني قد كنت كارهًا لأمركم فأبيتم إلا أن أكون عليكم، ألا وإنه ليس لي أمر دونكم، ألا إنَّ مفاتيح مالكم معي، ألا وإنه ليس لي أن آخذ منه درهمًا دونكم. رضيتم؟ "قالوا: نعم، قال: اللهم أشهد عليهم، ثم بايعهم على ذلك، وقد تخلف عن بيعته مجموعة من الأنصار، ولكنهم بايعوه بعد ذلك[2].

ويلاحظ في بيعة عليّ أنَّ خطورة الموقف فرضت التداخل بين البيعة الخاصة والبيعة العامة، بيد أن عليّا تدارك الموقف وحاول الفصل بينهما لتكون الأولى مقدمة للثانية؛ لذلك فهو لا يتردد أن يقول للناس عندما تراكموا عليه في أمر البيعة: "ليس ذلك الحكم، إنما ذلك لأهل بدر وأهل

١- يُنْظَرُ الطبري، مرجع سابق، جـ٤، ص ٤٣٥.

٢- يُنْظَرُ في ذلك: المرجع السابق، جـ٤، ص٤٢٧-٤٣٢، ابن العربي، العواصم من القواصم، ص ١٤٧، أبي بكر الباقلاني، التمهيد، جـ١، ص ٢٣٢-٢٣٤، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص٩٨ و٩٩.

الشورى، أين طلحة والزبير وسعد؟"، فأقبلوا فبايعوا، ثم بايعه المهاجرون والأنصار (البيعة الخاصة)، ثم تتابع الناس فبايعوه (البيعة العامة)[١]، وكأن الموقف كان في حاجة إلى ضبط مساره وتصحيحه لتبقى العدالة هي المدخل في اختيار الخليفة حتى لو تمت التضحية بالحرية إذا لم تكن تابعة للعدالة وقائمة عليها.

ولما بويع عليّ بن أبي طالب بالخلافة خطب الناس، فحدد لهم منهجه في الحكم وسلوكه في التعامل معهم، فدعاهم إلى طاعة الله والعمل بكتابه، والأخذ بما جاء فيه من الخير، وترك ما نهى عنه من الشر، كما حثهم على تقوى الله في عباده وبلاده، والمحافظة على حرمات المسلمين وعدم إيذائهم[٢].

ثانيًا: صلاحية وعدالة طرفي عملية اختيار الخليفة في عهد الراشدين:

إنَّ عملية اختيار الخلفاء الراشدين، على النحو المشار إليه آنفًا، تتكون في بدايتها عند البيعة الخاصة من طرفين: الطرف الأول وهو الشخص المرشح لتولي أمر الخلافة، أما الطرف الثاني فيضم أولئك الذين يقومون بترشيح هذا الشخص واختياره لتولي الخلافة وهم ما اصطلح على تسميتهم بـ "أهل الحل والعقد أو أهل الشورى". وعليه، فإنَّ الحديث عن ممارسة العدالة في اختيار الخليفة يلزم تحديد مدى

١- يُراجَعُ: ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٥، ص ٦٠، ويُنْظَرُ: د. مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص١١٣-١١٩.

٢- جاء في خطبة عليّ بن أبي طالب التي خطبها بعد بيعته بالخلافة "إنَّ الله عز وجل أنزل كتابًا هاديًا بين فيه الخير والشر، فخذوا بالخير ودعوا الشر، الفرائض أدوها إلى الله سبحانه وتعالى يؤدكم إلى الجنة، إنَّ الله حَرَّم حُرَمًا غير مجهولة، وفضل حُرْمَةَ المسلم على الحُرَم كلها، وَشَدَّ بالإخلاصِ والتوحيد حقوق المسلمين، والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده إلا بالحق، لا يحل أذى المسلم إلا بما يجب، بادروا أمر العامة وخاصة أحدكم الموت، فإنَ الناس أمامكم وإنَّ ما خلفكم الساعة تحدوكم، تخففوا تلحقوا، فإنما ينتظر الناس أخراهم، اتقوا الله عباده في عباده وبلاده،... يُنْظَرُ نص الخطبة في الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٤٣٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ١٠٠، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص٢٢٧.

توافر الشروط الموضوعية اللازمة لتولي الخلافة في المرشح لها من جانب، ومدى صلاحية وعدالة من يقومون بترشيحه واختياره (أهل الحل والعقد) وأهليتهم للقيام بذلك من جانب آخر؛ وذلك على اعتبار أنَّ اتفاق هذين الطرفين معًا على الاختيار إنما يشكل عقدًا مبدئيًا يأخذ صورته النهائية في حالة موافقة الرعية على صحة هذا العقد في صورة ما عرف بـ "البيعة العامة"[١]، وطبيعي أنْ تأتي موافقة الرعية على صحة هذا العقد طالما تثبتت وتأكدت من عدالة طرفي توقيع العقد في صورته المبدئية (الخليفة، وأهل الحل والعقد)، من حيث نزاهتُهما وحيادُهما والتزامُهما الصدق والأمانة والاستقامة في اختيارهم.

وترتيبًا على ذلك، وعلى الرغم من أهمية دور الرعية في عملية اختيار الخليفة، باعتبارها الفيصل في حسم عملية الاختيار سواء بالموافقة على صحة الاختيار أم رفضه، فإنَّ أساس اختيار الخليفة ينحصر بداية بين شخص الخليفة وأهل الحل والعقد الذين يتولون عملية ترشيحه واختياره لعرضه على الأمة، وبالتالي يثار التساؤل عن مدى صلاحية وعدالة هذين الطرفين باعتبارهما طرفي عملية اختيار الخليفة بداية، ويمكن بيان ذلك على النحو التالي:

١- مدى توافر الشروط الموضوعية اللازمة للمنصب في الخلفاء الراشدين:

يمكن القول ببساطة إنَّ الخلفاء الراشدين يمثلون النموذج المثالي الذي توافرت فيه كل الشروط الموضوعية اللازمة لتولي هذا المنصب، بل قد لا يُبالَغ إذا ما قيل أن الفقهاء والعلماء عندما بحثوا هذه الشروط إنما استقوها قياسًا على نموذج الخلفاء الراشدين كنموذج واقعي من ناحية،

١- يُراجَعُ الحديث عن البيعة كعلاقة عقدية عند د. محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص ٣٩٧، وكذلك الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٧ و٨، د. مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص١٦-١٨.

ويحقق المثالية من ناحية أخرى، ولذلك فلا عجب، عندما يبحث الماوردي موضوع الخلافة في كتابه الأحكام السلطانية، أن يقول إنَّ عقد الإمامة عقد مراضاة واختيار، ويذكر الشروط الواجب توافرها في المرشح لهذا المنصب، ثم يسرد تاريخ البيعة منذ أيام أبي بكر، ويدلي بالحجج على أن بيعتهم جميعًا كانت صحيحة شرعًا[1]، وكأنه في ذلك إنما يهرب من الواقع الذي وصلت إليه الخلافة في أيامه (أيام الخليفة الطائع والقائم العباسيين)، وينشد النموذج المثالي الذي تحقق في أنقى صوره في عهد الراشدين.

حتى الخوارج يرون صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان في سِنِيِّ خلافته الأولى، وعليّ إلى أن حكم الحكمين، وفي ذلك دلالة واضحة على أنَّ العهد الراشد يمثل النموذج المثالي في اختيار الخليفة، بما يعنيه ذلك من توافر الشروط الموضوعية في شخصية المرشح للخلافة، ولا غرو في ذلك وأهل الحل والعقد في هذه الفترة هم الذين أنيط بهم مهمة اختيار أفضل المرشحين لتولي الأمر فيرشحونه في البيعة الخاصة تمهيدًا لطرح هذا الترشيح على الرعية لبيعته البيعة الكبرى.

إذن اختيار الخليفة في عهد الراشدين يمثل الضرب الاختياري في تولي الخلافة، ويقوم على إعمال مبدأ الشورى وتحري العدالة في الاختيار ورضا الأمة عن هذا الاختيار واقتناعهم التام بأحقية الخليفة بهذا المنصب، وذلك على عكس الضرب الآخر للخلافة والتي يسميها الفقهاء "الخلافة القهرية" التي تعد حالة ضرورة، وهي ضرب استمر قائمًا في عهد الدولة الأموية والعباسية باستثناء حالات محدودة رجع فيها الاختيار إلى الجماعة[2].

١- يُنْظَرُ: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٣-٢١.

٢- يُنْظَرُ في معاني الخلافة الاختيارية والخلافة القهرية: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٣٣-٤٤. ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٨٦-١٩٠، ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، جـ٤، ص ١٧٥، ١٧٦.

والشروط الواجب توافرها في الشخص المرشح للخلافة[1] هي:

العلم ويراد به العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام الفقهية.

العدالة ويراد بها أن يكون الخليفة صاحب استقامة في السيرة والسلوك ومتجنبًا للمعاصي.

الكفاية ويقصد بها أن يكون قادرًا على إقامة الحدود، بصيرا بالحروب، كفيلاً بحمل الناس عليها، وصاحب رأي وتدبير.

- سلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل.

- النسب القرشي، وفي هذا الشرط خلاف بين الفقهاء.

ولاشك أن هذه الشروط التي اجتمع عليها الفقهاء توفرت في الخلفاء الراشدين الأربعة عند اختيارهم، وحتى الشرط القرشي غير المتفق عليه توفر فيهم جميعًا، واستمرت هذه الشروط والصفات اللازمة لتولي منصب الخلافة متوفرة فيهم طوال مدة حكمهم، فما عرف عن أحدهم أو عهد عليه جرح في عدالته أو جور، ومن ثم استمر حكمهم صحيحًا شرعًا طوال أيامهم، وعليه فقد كان عثمان بن عفان محقًا فيما ذهب إليه من رفضه خلع نفسه عن الخلافة عندما حاصره الثوار وطالبوه بذلك، إذ إنّه كان يدرك أن خلعه عن الأمر لا يتم إلا بجرح في عدالته، ولم يعهد فيه ذلك، وما كانت «الأخطاء» المحدودة التي زعم أنه ارتكبها لتصل به إلى هذا الحد[2]، ولا تخرج عن كونها أخطاء مجتهد له عليها أجر تمامًا مثلما له أجران عندما يجتهد ويصيب.

١- يُراجَعُ هذه الشروط في: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٤ و٥، الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ١، ص١٢، ١٣، ابن خلدون، المقدمة، ص ١٧٢.

٢- يُراجَعُ تفنيد ابن العربي للمظالم التي زعم أن عثمان بن عفان ارتكبها في كتابه القيم "العواصم من القواصم"، ص٦٣ ما بعدها.

٢- مدى صلاحية أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة:

تولى أهل الحل والعقد اختيار الخليفة في عهد الراشدين فيما عرف باسم "البيعة الخاصة"، وكانت هذه البيعة بمثابة مدخل أو مقدمة لإعمال الشورى وبحث مدى أحقية المرشح بالخلافة وأفضليته ثم طرحه ليحوز ثقة الرعية في بيعة عامة. ومن الطبيعي أنَّ هذه المهمة التي يقوم بها أهل الحل والعقد لابد وأن تثير التساؤل عمن هم أهل الحل والعقد الذين كانت في يدهم البيعة الخاصة؟ وهل يصلحون لاختيار أفضل وخير العناصر؟

هنا يمكن القول إنَّ البيعة الخاصة لأبي بكر اشترك فيها أبو بكر وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح من المهاجرين، وبشير بن سعد وسعد بن عبادة وغيرهم من صفوة الأنصار، ولم يحضرها عليّ والزبير لانشغالهما بتجهيز الرسول ﷺ.

أما بيعة عمر الخاصة فقد جاءت بترشيح من أبي بكر، وتزكية من عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وأسيد بن حضير الأنصاري وسعيد بن زيد وغيرهم من صفوة الصحابة من المهاجرين والأنصار، بل وشارك فيها طلحة بن عبيد الله وعلي بن أبي طالب.

وجاءت بيعة عثمان الخاصة من قبل أهل الشورى الذين حددهم عمر بن الخطاب لاختيار الخليفة من بينهم، والذين وصفهم بأن رسول الله ﷺ مات وهو عنهم راض وأنهم من أهل الجنة وهم: عليّ، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وشارك معهم في الأمر عبد الله بن عمر محكمًا ومشاورًا لا مرشحًا للخلافة، فضلاً عن أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين الأولين والأنصار وسراة الجند الموجودين بالمدينة وقت الاختيار.

ثم تأتي بيعة عليّ الخاصة التي تمت من قبل من سماهم عليّ بن أبي طالب أهل بدر وأهل الشورى وبخاصة طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص.

على ذلك، فإنَّ بيعة الخلفاء الراشدين الخاصة إنما تمت من قبل كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، والذين كانوا يمثلون أهل الحل والعقد في تلك الفترة، وكانوا بمثابة شهود للأمة في طرح الشخصية التي تناسب أهمية المنصب وخطورته، ولا شك أنهم شهود ذوو عدل لا يخافون في اللّه لومة لائم، ومن ثم كانت شهادتهم صحيحة وهم أهل لتلك الشهادة، ولذلك فلا عجب أنه لم يحدث أن رفضت الرعية اختيارهم لأي من الخلفاء الراشدين؛ نظرًا لثقتهم التامة في شهادتهم وفيمن له الشهادة.

وباستقراء الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد كما عرض لها الماوردي وغيره من الفقهاء[1]، نجد أنهم استقوها من نموذج أهل الحل والعقد في العهد الراشد، وقاسوا على هذا النموذج لتطابق مثاليته مع واقعيته.

ثالثًا: جوهر اختيار الخلفاء الراشدين: عدالة وشورى وإجماع:

يبدو واضحًا من العرض السابق عن طرق اختيار الخلفاء الأربعة أنَّ جوهر الاختيار لم يتغير، وظلت التقاليد والمبادئ العامة قائمة رغم اختلاف أنماط الاختيار وتعددها؛ فلا استبداد في الاختيار بل شورى تبدأ بترشيح أهل الحل والعقد (البيعة الخاصة) حيث يسيطر مبدأ العدالة على المستوى الفردي، ولا يعتبر هذا الترشيح اختيارًا إلا برضا الرعية وقبولها له "البيعة الكبرى" حيث تتداخل ممارسة العدالة مع مبدأ الحرية في الاختيار، ولتظل العدالة القيمة الفردية العليا، وتكون الحرية السياسية القيمة التابعة لها، والتي يمكن التضحية بها في سبيل العدالة إذا ما تطلب الأمر ذلك، كما هو الحال في اختيار عليّ عندما حاول العامة تأميره للخلافة يضحي بذلك في سبيل أن يحال الأمر لأهله (أهل الشورى)، فيرفض ويعلن أن هذا الأمر ليس لهم، وإنما لأهل الشورى، وأنَّ بيعته لا تكون خفيًا ولا تكون إلا عن رضا

١- يُراجَعُ هذه الشروط في: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦ و٧.

المسلمين، وكأن الاختيار لا يقوم على سيطرة مبدأ الحرية، بل على سيادة مبدأ العدالة، وأن تدور الحرية في فلك العدالة ولا تعلو عليها.

تقليد آخر يرسيه الخلفاء الراشدون في ممارسة الحكم يرتبط بتحري العدالة في الاختيار بصورة تناسب المجتمع العربي في تلك الفترة، ولا يفقد قوته وجدواه حتى يومنا هذا، وهو مبدأ عدم التوريث في الخلافة، ويوضح هذا التقليد مدى بعد نظرهم في تجنب التوريث في الحكم بعدما يتم استقراء ما أحدثه هذا الأمر من خلل في بنية النظام السياسي الإسلامي وتماسكه بعد العهد الراشد عندما أضحى واحدًا من أهم المدخلات الأساسية التي أثرت سلبًا في النظام الإسلامي، فأبو بكر لم يول ذا قرابة ويطرح عمر بن الخطاب كمرشح للخلافة، وعمر بن الخطاب يرفض اقتراحًا بترشيح ابنه عبد اللّه لتولي الأمر من بعده، بل كانت قرابة سعيد بن زيد، في تصوره، مبررًا كافيًا لكي لا يدخله في أصحاب الشورى على الرغم من أنه من العشرة المبشرين بالجنة، وعليَّ بن أبي طالب بدوره يرفض نصيحة من ينصحه عند موته أنْ يولِّي ابنه الحسن الأمر من بعده[١].

وعليه يصبح مبدأ عدم التوريث المبدأ العام الذي لا استثناء عليه على الإطلاق في عهد الراشدين، إذ لم يكن ذلك لديهم أمرًا صوابًا أو مستقيمًا[٢]، ومن ثم تستكمل مثالية مبدأ الشورى في التطبيق حيث ممارسة العدالة بصورة تحول دون الميل أو التحيز لأي شخص ولو كان ذا قربى، وعلى ذلك فإن البيعة، كتقليد إسلامي في اختيار الخليفة في عهد الراشدين، تطرح تنظيم العلاقة بين مبدأ الشورى ومبدأ العدالة السياسية، حيث تعد البيعة أحد جوانب تطبيق مبدأ الشورى كقيمة جماعية في الممارسة السياسية الإسلامية إن لم تكن أهمها على الإطلاق، وتأتي العدالة في هذا الحالة لتصير الوجه الآخر للشورى على مستوى الممارسة الفردية.

١- يُنْظَرُ: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٣٢٨. المسعودي، مروج الذهب، جـ١، ص ٦٩٩.

٢- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٢.

وعلى ما سبق، فإنَّ ما يذهب إليه البعض(١) من أنَّ البيعة تعبير عن نظام انتخابي – منظم أو غير منظم، ديمقراطي أو غير ديمقراطي، ناقص أو غير ذلك، هو زعم أو اعتراض ينطلق من منطق خاطئ؛ إذ إنّه يركز على الشكل دون الجوهر، ويقيس قياسًا خاطئًا التقليد الإسلامي بالطقوس الغربية في ممارسة الحكم واختيار الحكام حيث فكرة الانتخاب والأحزاب السياسية؛ فالتقاليد الإسلامية تؤمن بالشورى كقيمة جماعية، وعند الممارسة الفردية تصير العدالة الوجه الآخر لها، أما التقاليد الغربية فتنطلق من المبدأ الديمقراطي كقيمة جماعية تقابلها الحرية عند المستوى الفردي حيث يسود العدد والأغلبية بغض النظر عن النوعية، وعلى سبيل المثال، لو أخذنا بيعة عثمان، يقول من يزعمون أن البيعة نظام انتخابي، أنه انتخاب ناقص لتضييق دائرة الناخبين على ستة أفراد وإهمال جمهور المسلمين، والحقيقة أن المجتمعين الستة لاختيار الخليفة ما كانوا إلا أهل الحل والعقد الذين يتشاورون مع عبد الله بن عمر، والمهاجرين والأنصار من صحابة رسول الله ﷺ، وسراة الجند في المدينة ليختاروا من بينهم مرشحًا للخلافة يتوسمون فيه الأهلية والمقدرة فيعطونه "بيعة خاصة" هي مدخل أو مقدمة لطرحه على جمهور المسلمين، إن رضوا به صار خليفة، وإن لم يرضوا فلا سلطان لأهل الحل والعقد عليهم.

وربما تكون الثقة التي أولتها الرعية أهل الحل والعقد، والتي أدت إلى تواتر رضاهم عن اختيارهم، فتماثلت البيعتان وانسجمتا، هي السبب الرئيسي الذي دفع البعض إلى عدم التمييز بين البيعة الخاصة والبيعة العامة، فاعتبروا موافقة الخاصة تكليفًا للرعية دون أي اعتبار لآرائهم، وقاسوا ذلك بالتقاليد الغربية فاعتبروه نظامًا انتخابيًا ناقصًا، والصحيح أن البيعة لم تكتمل إلا برضاهم، فهم يشاركون في اختيار الحاكم، بيد أن

١– يُنْظَرُ على سبيل المثال د. حسن إبراهيم، مرجع سابق، جـ١، ص ٤٣٦ وما بعدها،
Arnold. The Caliphate. P. 20 - 22.

هذه المشاركة لم تكن مطلقة فيختارون على هواهم أو وفق انتماءات معينة، وإنما كان يحكمها تحري العدل واتخاذه مدخلاً للاختيار.

وهنا يجب أن ننوه إلى رأى ذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين في مسألة الخلافة[1]، يميز هذا الرأي بين الأساس الذي قامت عليه البيعة في عهد الراشدين؛ فيرى أن عنصر الرضا كان الأساس الذي قامت عليه بيعة أبي بكر وبيعة عليّ، وهو محدود بطاعة ما أمر الله ورسوله وإقامة العدل فيهم، فإذا انتفى الرضا فما له طاعة عليهم، وأن أساس بيعة عمر هو الربط بين عنصر الرضا وعنصر الحق، أما عثمان فلم يشأ أن يعقد بيعته على شيء، وكأنما البيعة في حد ذاتها دليل الرضا ودليل الحق، وليس له بعدها حاجة إلى رضا، وهي في ذاتها جماع الحق الذي يأخذ به المسلمون، ولاشك أن هذا التمييز غير صحيح، إذ إنّ بيعة الراشدين جميعهم دون استثناء استندت على أساس الرضا والحق معًا.

إنَّ صاحب هذا الرأي اعتمد في إقامته على تحليل الخطبة التي ألقاها كل خليفة من الخلفاء الراشدين بعد أن بويع بالخلافة، وهي وحدها لا تكفي كأساس يعتمد عليه، وكان الأولى أن يبني رأيه على الأحداث والملابسات والتصرفات التي ارتبطت بعملية البيعة ككل بما في ذلك هذه الخطب التي تعود الخلفاء الراشدون على إلقائها بعد البيعة العامة.

ويرى صاحب هذا الرأي أنَّ البيعة في حد ذاتها ليست دليلاً للرضا والحق، وهذا قول مردود، لأنَّ إتمام البيعة: الخاصة والعامة يحمل في طياته رضا الرعية بالخليفة بعد أن تأكدت أحقيته بالخلافة وقد اختاره أهل الحل والعقد للأمر وبايعوه على ذلك، كما أن البيعة نظام تعاقدي، كأي تعاقد في الإسلام، يتطلب توافر عنصري الرضا والحق معًا.

وحتى لو اقتصرنا على خطب الخلفاء الراشدين بعد مبايعتهم بالخلافة،

١- يُنْظَرُ: د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، ص١٩٧-٢٠٠.

فـإنَّ مضمون هـذه الخطب لا يختلف إلـى الحد الـذي يمكن معه القول، واستنادًا على هذه الخطب، أنَّ بيعة أبي بكر وعليّ قامت على أساس عنصر الرضا، وأن بيعة عمر قامت على أساس الجمع بين عنصري الرضا والحق، وأن عثمان لم يعقد بيعته على شيء، باعتبار البيعة في حد ذاتها تحقق هذين العنصرين، ومع التسليم بأن البيعة في حد ذاتها تحقق فعلاً عنصري الرضا والحق، فإنَّ خطب الخلفاء الراشدين بعد البيعة تؤكد العنصرين معًا، ولا يستثنى من ذلك إلا خطبة عثمان بعد بيعته، وقد تدارك عثمان أنه لم يحدد فيها سياسته في الرعية، فبعث برسائله إلى عماله متضمنة أسلوبه في ممارسة السلطة، وفيها يعي تمامًا أن رضا الرعية لا يستمر إلا باستمرار عدله فيهم.

وعـلاوة على ما سبق، فـإنَّ الالـتـزام بمدخل العدالة في بيعة الخلفاء الراشدين، باعتبارها انعكاسًا لمبدأ الشورى على المستوى الفردي، قد فرض السعي نحو تحقيق مبدأ الإجماع في عملية اختيارهم، لضمان ولاء الجماعة الكامل للخليفة بطاعتها له ونصحها إياه ونصرته[١]. وإذا كان مبدأ الإجماع، كهدف تصبو إليه الجماعة الإسلامية في اتخاذ قراراتها المصيرية، قد تحقق إلى حد كبير في عملية اختيار كل من أبي بكر وعمر وعثمان، فإنَّ التساؤل لابد وأن يثار بخصوص اختيار عليّ بن أبي طالب للخلافة، وهل ثمة إجماع في اختياره لتولي أمرها؟ وبالتالي هل بايع طلحة والزبير عليًّا مكرهين أو بشروط- كما تروي بعض كتب السير- أم أنهما بايعا بإرادتهما ودون أية شروط مسبقة؟ بداية يلاحظ، فيما يتعلق باختيار عليّ للخلافة، أن ثمة ثلاث مقولات سادت كتب السير والتاريخ وهي:

المقولة الأولى:إنَّ جماعة من المهاجرين والأنصار تخلفوا عن بيعة عليّ، ولم يبايعوا، ومنهم سعد، وعبد الله بن عمر، وأسامة بن زيد، وأبو سعيد

١- يذهب المستشرق جب إلى أن الخلافة كنظام تقوم كليًا على مبدأ الإجماع، يُراجَعُ:
.Gibb. Mohammedanism. P. 99 & 100

الخدري، وزيد بن ثابت، وصهيب وأمثالهم من نظرائهم[1]، بما يعنيه ذلك من أن بيعته لم تتم بإجماع الصحابة الذي عهدناه في بيعة الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه.

أما المقولتان الثانية والثالثة فهما إنَّ طلحة والزبير بايعا كرهًا، أو بايعاه على أنْ يقتل قتلة عثمان[2]، وحتى ابن خلدون نفسه في مقدمته، وعلى الرغم من تحريه الدقة وتمحيصه للوقائع التي يرويها، لم ينكر هذه المقولات[3].

وللقاضي ابن العربي رأي في تقويم وتصحيح هذه المقولات الثلاث؛ فيرى في المقولة الأولى أن بيعته لم يتخلف عنها، وأما نصرته فتخلف عنها قوم منهم ما سبق ذكرهم، لأنها كانت مسألة اجتهادية، فاجتهد كل واحد وعمل نظره وأصاب قدره، ويذهب في المقولة الثانية والثالثة إلى أن طلحة والزبير ما بايعا كرهًا ولا اشترطا شرطًا، فيقول "حاشا لله أن يكرها لهما ولمن بايعهما، ولو كانا مكرهين ما أثر ذلك لأن واحدًا أو اثنين تنعقد البيعة بهما وتتم، ومن بايع بعد ذلك فهو لازم له، وهو مكره على ذلك شرعًا، ولو لم يبايعا ما أثر ذلك فيهما ولا في بيعة الإمام"[4].

أما ما يتعلق بشرط القصاص من قتلة عثمان فيرى أن هذا لا يصح في شرط البيعة، وإنما يبايعون على الحكم بالحق؛ وهو أن يحضر الطالب للدم ويحضر المطلوب، وتقع الدعوى، ويكون الجواب وتقوم البينة، ويقع الحكم[5].

وعلى ضوء كل ما تقدم يمكن القول، إنَّ بيعة عليّ تمت بإجماع الصحابة

١- يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٤٢٩-٤٣١.

٢- يُنْظَرُ: المرجع السابق، جـ٤، ص٤٢٩-٤٣١. ابن الأثير، الكامل، جـ٣، ص ١٠٠.

٣- يُنْظَرُ: ابن خلدون، المقدمة، ص١٨٧، ١٨٨.

٤- ابن العربي، العواصم من القواصم، ص١٤٣، ١٤٤، ١٤٧.

٥- المرجع السابق، ص١٤٥ و١٤٦.

من المهاجرين والأنصار ممن كانوا بالمدينة[1]، ولم يتخلف عنها أحد منهم إلا وبايع بعد ذلك، بدليل أنه لم ينكرها عليه أحد سواء من كانوا مقيمين بالمدينة أم خارجها حتى معاوية بن أبي سفيان نفسه لم يكن صراعه مع عليّ صراعًا على الخلافة أو إنكارًا لحق عليّ فيها[2].

ولما تمت له البيعة من قبل أهل الحل والعقد بايعه العامة، وحق له السمع والطاعة عليهم، ولم يتخلف الصحابة عن نصرته كما لم يتخلفوا عن بيعته، بيد أنهم وبصفتهم أهل الحل والعقد وأصحاب الشورى، تشاوروا معه فاختلفوا في ترتيب أولويات سياسته والتخطيط لها، وتمسك كل منهم برأيه مجتهدًا؛ فكانت جماعة وعلى رأسهم طلحة والزبير يرون إقامة الحد على قتلة عثمان أولاً، وكان عليّ يرى تأجيل ذلك حتى تستتب الأمور ويرجع ثوار مصر والبصرة والكوفة إلى بلادهم، على أساس أنهم كانوا مسيطرين على الموقف ولا قدرة للخليفة عليهم في الوقت الراهن، ولما تمسك عليّ برأيه خرج طلحة والزبير عليه بغية الإصلاح والمطالبة بدم عثمان، واتخذت مجموعة أخرى موقفًا سلبيًا فآثرت العزلة خشية الفتنة ومنهم سعد وابن عمر[3].

رابعًا: طبيعة العلاقة بين مبدأ العدالة وأسلوب اختيار الخليفة "البيعة":

على الرغم من كل ما ذكر آنفًا عن أسلوب اختيار الخليفة في عهد الراشدين، وممارسة العدالة في هذا الاختيار، يظل التساؤل حول تحديد طبيعة العلاقة بين مبدأ العدالة السياسية والبيعة كنظام إسلامي في اختيار الخليفة قائمًا ومشروعًا وفي حاجة إلى مزيد من التوضيح، فما هي أبعاد العلاقة بين أسلوب اختيار الخليفة "البيعة" كتطبيق لمبدأ الشورى في النموذج الراشد وبين ممارسة العدالة السياسية في هذا النموذج؟

١- يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ٢٠.

٢- يُنْظَرُ: تحليل د. محمد سليم العوا، لواقعة التحكيم في كتابه "النظام السياسي للدولة الإسلامية"، ص١٠٢-١١٢، وأيضًا: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٢٧.

٣- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٤٢٧-٤٣٧، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٥، ص٤٢ و٤٣.

للإجابة على هذا التساؤل يمكن القول، بصفة عامة، إنَّ أسلوب اختيار الخليفة (البيعة) في العهد الراشد كتطبيق لمبدأ الشورى في أنقى صوره على مستوى الجماعة الإسلامية إنما هو تأكيد في ذات الوقت على الالتزام بتطبيق العدالة السياسية كقيمة على المستوى الفردي، ويبرز بذلك اختلاف جوهري بين النموذج الإسلامي للممارسة السياسية، كما عبر عنه العهد الراشد، وبين النموذج الغربي للممارسة السياسية، ذلك أن اختيار الحاكم في النموذج الغربي في شقه الليبرالي بالذات ما هو إلا تأكيد لمبدأ الحرية السياسية على المستوى الفردي التي هي الوجه الآخر للديمقراطية كقيمة جماعية.

أما اختيار الخليفة في النموذج الإسلامي – وفي العهد الراشد على وجه التحديد – فيؤكد تحقيق مبدأ العدالة السياسية على المستوى الفردي والتي تعبر عن الوجه الآخر للشورى كقيمة جماعية؛ ففي النموذج الغربي إذن عنصر الكم هو العنصر المسيطر، حيث قواعد اللعبة السياسية تفرض ذلك بما يحمله هذا العنصر من إمكانية الخداع عبر وسائل الإعلام في المجتمع الجماهيري، وتزايد معدلات الفساد السياسي والاجتماعي في هذه المجتمعات إلى درجة حدت بالبعض في هذه المجتمعات إلى التشكيك في الديمقراطية كقيمة جماعية وفي مدى صلاحيتها[1].

أما في النموذج الإسلامي في العهد الراشد، فلا سيادة لعنصر الكم،وإن كان له دوره، ولكنه دور محدد ومحكوم بضوابط تحول دون طغيانه وخداعه، وإنما السيادة لعنصر الكيف والنوع، إذ ليس البقاء للأصلح بمعنى الأقوى الذي يملك ويتحكم في الأفراد، بل البقاء للفكرة الصالحة أيًا كان صاحبها قلة أو كثرة؛ فالشورى تعتمد على النوع والكيف لا الكم والعدد، على الأفكار الصحيحة لا الأشخاص، وفي التطبيق على المستوى الفردي يعبر عنها مبدأ

1- R.W. Emerson. Politics. Essays and Other Writings. P. 342&343.

العدالة السياسية الذي يضع الضوابط والمعايير التي تحكم إطار الحركة السياسية في المجتمع الإسلامي، فتبدو الصورة جلية واضحة ويكون الاختيار عن بينة[1].

وتفصيل ذلك كالآتي:

من ناحية أولى، فإنَّ اختيار الخليفة في النموذج الإسلامي تحكمه بيعة خاصة من قبل أهل الحل والعقد الذين يمثلون صفوة الأمة الإسلامية وأقومهم على الشهادة، وهم يعتبرون ترشيحهم للخليفة بمثابة شهادة، وهذه الشهادة إما أن تكون عادلة أو جائرة، ولذلك فإنهم يتحرون الدقة في تحديد شخص الخليفة لتكون شهادتهم عادلة.

ومن ناحية ثانية، فإنَّ أهم الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد شرط العدالة، ولا غرو في ذلك وهو شرط ضروري يجب توافره في كل من يتقدم للشهادة، فما بالك بمن يشهد في ترشيح خليفة يتولى أمور المسلمين الدينية والدنيوية على السواء؟ بطبيعة الحال لابد وأن يكونوا ذوي عدل.

ومن ناحية ثالثة، فإنَّ هؤلاء ائتمنوا على مصير الأمة في اختيار خليفتها، وهم بذلك يحملون تلك الأمانة ليس تميزًا عن سائر الرعية ليشكلوا صفوة تتحكم وتسيطر على زمام الأمور، وإنما امتحان واختبار لهم وابتلاء يطلبون اللطف والعون من الله فيه، ويستخيرونه ليوفقهم للاختيار الرشيد، وعليهم الوفاء بهذه الأمانة على أكمل وجه، ومن ثم فإنهم يتحركون في إطار مبدأ العدالة السياسية.

ومن ناحية رابعة، فإنهم، وهم يختارون الخليفة، لا يتمتعون بحرية مطلقة

١- للجاحظ رأي في أمر الخلافة يؤكد صدق هذه المقولة، حيث يرى أن العامة لا تصلح لاختيار الإمام لجهلها وغلبة الأهواء عليها، ومن ثم يجب أن تلقى هذه المهمة على عاتق الخاصة التي بوسعها معرفة من يستحق الإمامة دون سواه، ويفرض الإمام نفسه على الناس بسيرته وأعماله ومواقفه وأقواله.

يُنْظَرُ: الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، ص٥و٦ و٣٠٧-٣٢٠.

في هذا الاختيار، وإنما هناك حدود وضوابط معينة عليهم الالتزام بها، وأهم هذه الضوابط مدى توافر الشروط الموضوعية الواجب تحقيقها في الشخص المرشح لتولي الخلافة، ومن أهم هذه الشروط الموضوعية شرط العدالة، بمعنى أن يكون الخليفة صاحب استقامة في السيرة والسلوك متجنبًا للمعاصي.

ومن ناحية خامسة، فإنَّ الترشيح للخلافة ليس حقًا مطلقًا متاحًا لكل فرد في المجتمع كما هو الحال في المجتمع الغربي، وبالذات في شقه الليبرالي الذي يجعل من حق أي مواطن – صالح أم غير صالح – أنْ يرشح نفسه لتولي السلطة السياسية، وللشعب الاختيار، أما الشخص الذي يرشح للخلافة فيجب أنْ يكون عادلاً، عالمًا، صاحب رأي وتدبير، قادرًا على إقامة الحدود، حتى شرط النسب القرشي الذي يرى بوجوبه أهل السنة مشروط بالعدل في الحكم حسب نص الحديث الشريف[1].

ومن ناحية سادسة، فإنَّ البيعة الكبرى التي تعقب البيعة الخاصة لا تعني، على أية حال، حرية مطلقة للرعية في اختيار الخليفة، وإنما هناك ضوابط معينة على أساسها يبايعون الخليفة ويقرون ببيعته الخاصة، وأهم هذه الضوابط ثقتهم في شخص الخليفة من ناحية، وفي أهل الحل والعقد الذين رشحوا الخليفة ومدى حيادهم في الاختيار والتزامهم بالأحكام الشرعية في ذلك من ناحية ثانية، ولاشك أنَّ الثقة والحياد من أهم عناصر العدالة السياسية، بما يعني أن الرعية، وهي تعلن بيعتها للخليفة وتقرر عن رضا طاعتها له ونصرته، إنما يتحركون في إطار مبدأ العدالة السياسية.

ومن ناحية سابعة، فإنَّ اختيار الخليفة في العهد الراشد ارتبط بالالتزام بمبدأ عدم توريث الحكم، فلم يوصِ أحد من الخلفاء الراشدين لأحد من أبنائه بالخلافة، بل رفضوا ذلك عندما عرض عليهم؛ لأنَّ ذلك قد يعني

١– هذا الحديث الشريف حسب النص الذي ذكره ابن خلدون في مقدمته هو قوله ﷺ: "الأئمة من قريش ما حكموا فعدلوا، ووعدوا فوفوا، واستُرحِموا فرحموا"، يُنْظَرُ ابن خلدون، المقدمة، ص ١٧٣.

تحيزًا للأبناء في غير موضعه، والتحيز والتمييز على أساس درجة القرابة في أبسط معانيه يلغي عنصري الحياد والثقة اللذين يعتبران من أهم عناصر العدالة السياسية، بما يعنيه ذلك، بمفهوم المخالفة، ظهور الظلم السياسي، وبعبارة أخرى فإنَّ الالتزام بهذا المبدأ في الممارسة يعني الاحتكام لمبدأ العدالة السياسية.

ومن ناحية ثامنة، فإنَّ اختيار الخليفة يرتبط برقابة إلهية من ناحية، ورقابة من قبل الرعية من ناحية ثانية؛ فهذا الاختيار ما هو إلا عقد بين الخليفة والرعية يقوم على عنصري الرضا والالتزام بالحق والعدل، وحتى يستمر العقد قائمًا فعلى الخليفة أن يوفي بشروط التعاقد كاملة، ولذلك إذا ظلم الحاكم أو جرح في عدالته يجب على الرعية التي منحته ثقتها أنْ تنصحه وتقومه، فإذا لم يعتبر لها أن تصبر عليه في رأي، أو أن تثور عليه في رأي آخر شريطة ألا تؤدي الثورة عليه إلى وقوع ظلم أكبر من حجم الظلم الواقع في حالة صبر الرعية وعدم الثورة عليه، وفي كلتا الحالتين لا يطاع الحاكم في معصية، وبعبارة أخرى فإنَّ شرعية الخلافة تأتي من التزام الخليفة بالحكم بالعدل بين الرعية، وتستمر باستمرار العمل بهذا الالتزام.

أضف إلى ما سبق، أن الصبغة التعاقدية في البيعة لابد وأن تفرض الالتزام بالقواعد والمبادئ العامة التي تقررها الشريعة الإسلامية بشأن العقود بصفة عامة، حيث تقرر أن العقد لا يكون صحيحًا إذا ما قام على شروط باطلة وجائرة، وبمفهوم المخالفة لا يلتزم المسلمون إلا بالعقود التي تُبْنَى على الحق والعدل؛ فالمسلمون عند عهودهم إلا عهدًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً، وإذا كان ذلك يرتبط بالعقود الخاصة، فمن باب أولى أن يكون كذلك في العهود والمواثيق العامة التي تنظم حياة الأمة الإسلامية كعهد البيعة للخلفاء.

وهكذا فإنَّ شخص المرشح للخلافة، وأهل الحل والعقد في بيعتهم الخاصة

للخليفة والرعية في بيعتهم العامة له، يحتكمون إلى مبدأ العدالة السياسية ويتحركون في إطاره وبموجبه لا في إطار مبدأ الحرية السياسية، ويؤكد ذلك أنه في حالة تنازع القيم السياسية في النموذج الإسلامي للممارسة السياسية يكون الفيصل للعدالة السياسية كقيمة فردية فتصعد لتصبح القيمة العليا، وتهبط الحرية لتصبح قيمة تابعة لها تدور في فلكها، وتصير بالتالي العدالة، كقيمة فردية عليا في النموذج الإسلامي، الوجه الآخر لمبدأ الشورى كقيمة جماعية، بما يعنيه ذلك من تميزه الواضح عن النموذج الغربي للممارسة السياسية.

وعلى ذلك، فإنَّ من يدللون[1] بما دار من جدل عند اختيار الخلفاء الراشدين وبما ينشده الخلفاء من الرعية من إبداء الرأي في سياستهم صراحة، على كفالة الخبرة السياسية الإسلامية لحرية الرأي وأهمية هذا المبدأ في إطار تلك الخبرة يتناسون في ذلك أمرًا في غاية الأهمية، وهو أن مبدأ حرية الرأي، كأحد أوجه الحريات التي كفلتها الممارسة السياسية الإسلامية، لم يكن مطلقًا بل ظل تابعًا لمبدأ العدالة السياسية، ولا يدور إلا في فلكها باستمرار؛ لذلك عرفت الممارسة السياسية الإسلامية مبدأ المعارضة السياسية بمعنى إسداء النصيحة للحاكم، وهي ليس بحق بقدر ما هي واجب على المحكومين تجاه الحكام[2].

١- يُراجَعُ في ذلك على سبيل المثال: د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، ص ٢٨٤، عمر شريف، مذكرات في نظام الإدارة والحكم في الإسلام، ص١٤١ و١٤٢، د. أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ص١٥٣ و١٥٤.

٢- ينبغي ألا يفهم من هذه المقولة أن المعارضة السياسية في الممارسة السياسية الإسلامية تقتصر على حق النصيحة، وإنْ كان هذا الحق بمعناه الواسع يشكل أهم أبعادها وأكثرها شيوعًا، فمعروف أن المعارضة السياسية في الممارسة الإسلامية أخذت صورًا متعددة وصلت إلى حد حق الخروج والثورة على الحاكم، وظهرت عدة مدارس فقهية فيما يتعلق بهذا الحق، صنفها أحد الباحثين في ثلاث مدارس هي مدرسة الصبر، ومدرسة التمكن، ومدرسة الخروج أو الثورة. يُنْظَرُ في ذلك: نيفين عبد الخالق، المعارضة السياسية في الإسلام، رسالة دكتوراه، منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ١٩٨٣، ويُراجَعُ أيضًا: أحمد شوقي الفنجري، مرجع سابق، ص٢٣٢-٢٣٨، ٢٤٧-٢٥٣.

المبحث الثاني

العدالة في اختيار العمال وطبيعة التعامل معهم

يعد اختيار العمال[1] من قبل الخلفاء الراشدين وتعاملهم معهم وتحديد وضعيتهم أحد المتغيرات الهامة التي توضح إلى أي مدى طبق الخلفاء الراشدون العدالة على مستوى النخبة الحاكمة تمامًا كما طبقوها على مستوى التعامل بين الحاكم والمحكوم.

ولقد أكد تعامل الخلفاء مع عمالهم في الولايات المختلفة على أن هؤلاء إنما يُختارون وفق معيار العدالة، فلا يسند منصب إلا لصاحبه الحقيق به القوي الأمين عليه، ولا تملأ وظيفة إلا بالرجل الذي ترفعه كفايته وأمانته إليها[2].

كما أنهم بتولي هذه الولايات لا يتميزون عن سائر أفراد الرعية أو يؤثرون عليهم، وإنما يتساوون معهم وإنْ كانوا أكثرهم حملا ومسئولية وأمانة، وتستوجب هذه الولاية أن يقيموا العدل في نطاق ولاياتهم، فلا يظلمون أحدًا من الرعية، وإنْ جاروا على أحد منهم فالخليفة مسئول مسئولية تامة عن هذا الجور ومسئول أيضًا عن إنصاف أصحابه سواء برد مظالمهم إليهم أم بالقود من عماله ومحاسبتهم، ناهيك عن أن ذلك يعتبر في حد ذاته مبررًا كافيًا لعزلهم لإخلالهم بوظيفتهم الأساسية كنواب عن الخليفة في الحكم بالعدل ومنع الظلم، كل في نطاق ولايته وما فوض فيه وعهد إليه به.

وعمومًا فإنَّ استقراء السلوك القولي والسلوك الفعلي للخلفاء الراشدين في تعاملهم مع عمالهم يوضح – بما لا يدعو مجالاً لشك – أن معيار العدالة

١- يقصد بمفهوم (العمال) هنا من يختارهم الخليفة للقيام على الولايات المختلفة كالقضاء والجيش والحسبة... الخ، وبالتالي فهو مفهوم يختلف تمامًا عن مفهوم "طبقة العمال" في الاستخدام المعاصر.

٢- محمد الغزالي، خلق المسلم، ص ٤٩ و٥٠.

كان هو المعيار الرئيسي الذي اعتمدوا عليه في اختيار عمالهم، وفي تحديد أسلوبهم في العمل، وفي متابعة سلوكهم وتوجيهه وتقويمه.

وقد انعكس ذلك كله على تعامل العمال، كل في نطاقه، مع الرعية، فالتزموا العدالة معهم، وأخذوا الولاية من منطلق أنها محنة وابتلاء لا تميز واستعلاء، فأقاموا العدل في أنفسهم وأهليهم قبل أن يقيموه مع الرعية.

ولاشك أن هذا التعميم يثير عدة مسائل متداخلة ومتقاربة تحتاج لمزيد من الشرح والتوضيح نوجزها فيما يلي:

أولاً: أسلوب اختيار العمال وتوجيههم لإقامة العدل في نطاق ولاياتهم:

كان شرط العدالة من أهم الشروط التي يشترطها الخلفاء الراشدون في عمالهم، فكانوا يختارون الأصلح للولاية حسب طبيعة الولاية، ولم يعهد فيهم ميل أو تمييز في هذا الاختيار، ولم يجعلوه حكرًا على فئة معينة أو قبيلة معينة، وإنما احتاطوا في الأمر فوسعوا دائرة الاختيار لتشمل معظم الفئات والقبائل التي تكون المجتمع الإسلامي. ولا يستثنى من ذلك إلا بعض الفترات من الحكم الإسلامي.

إذن، من قاعدة العدالة انطلق الخلفاء الراشدون في اختيار عمالهم، وحددوا شروطهم في هذا الاختيار وفق هذا المدخل، واحتاطوا في هذه الشروط إلى أقصى حد ممكن، فاشترطوا أن يكون محايدًا، وأن يكون قدوة فيلزم العدل مع نفسه وخاصته قبل الرعية، وأن يكون هو ورعيته سواء في كافة المعاملات دون أدنى تمييز، وأن يكون أيضًا رفيقًا برعيته مشاورًا لأهل الرأي غير مستبد برأيه، كما رأوا أن القرابة والنسب تبعد صاحبها عن شئون الحكم ولا تقربه.

وتتضح هذه المفاهيم في وصايا الخلفاء الراشدين وعهودهم لعمالهم، ومما يؤثر في ذلك وصية أبي بكر ليزيد بن أبي سفيان عندما استعمله على

جنود الشام، فقد تضمنت هذه الوصية "ابدأ جندك بالخير، وعدهم ما بعده، وإذا وعظت فأوجز، فإنَّ الكلام إذا كثر نُسي الأول بالآخر، وأصلح نفسك يصلح لك الناس فإنَّ الأمير إنما يتقرب إليه بمثل فعله (قدوة)، ولا تغفل عن الصلاة إذا دخل وقتها (حقوق الله) ... وبدد حرسك وأكثر مفاجأتهم في محارسهم بغير علم منهم، فمن وجدته قد غفل عن محرسه فعاقبه، واجعل حراسة الليل بينهم نوبًا، والنوبة الأولى أطول فإنها أيسر لاتصال النهار بها، ولا تخف من عقوبتهم فيضغن الناس بأن يروك قد عممت بالحدود ثم خصصت بالعفو بعض الجنود (مساواة في المعاملة)، ولا تلجن في العقوبة فإنَّ أدناها وجيع (رفق)، ولا تسرّع إليها وأنت تكتفي بغيرها، ولا تغفل عن عسكرك فتفسده المتاركة، ولا تجسسه فتفضحه المناقشة (الوسطية في المراقبة والعقاب)، ولا تجالس العيابين، وجالس أهل الوفاء والصدق (اختيار الجلساء الأمناء)، وأصدق اللقاء إذا لاقيت، ولا تجبن فيجبن الناس، ولا تقم بالمسلمين في موضع هلكة، ولا تغرر بهم لرجاء فرصة، ولا تعجلوا إلى اللقاء إن تأخر عنكم، ولا تتأخروا عنه إذا حل بكم (توازن ووسطية، ورفق بالرعية).

وتعاهدوا ضعيفكم وذا الخلة منكم (تكافل اجتماعي)، وكلوا ظاهرًا ولا تأكلوا في بيوتكم (مساواة حتى في الأكل)، وإياكم والغدر بمن عاهدتم، ولا تأمنوا عدوكم وإنْ كان بعيدًا (وفاء بالعهد وعدم الغدر)[1].

ويروي يزيد بن أبي سفيان أيضًا أن أبا بكر حين بعثه إلى الشام قال له: "يا يزيد إنَّ لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة، وذلك أكبر ما أخاف عليه بعدما قال رسول الله ﷺ: (من ولى من أمر المسلمين شيئًا فأمر عليهم أحدًا محاباة له بغير حق فعليه لعنة الله، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم، ومن أعطى أحدًا من مال أخيه محاباة له فعليه لعنة

١- تابع ذلك في: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٧٧،
الحسين بن علي المغربي، السياسة، ص٥٩، ٦٠.

اللّه) ، إنَّ اللّه دعا الناس إلى أن يؤمنوا باللّه فيكونوا حمى اللّه، فمن انتهك في حمى اللّه شيئًا بغير حق فعليه لعنة اللّه"[1].

ولا مراء أن قراءة هذه الوصية وغيرها من الوصايا[2]، التي يوجه فيها أبو بكر عماله على الولايات، تشير بوضوح إلى مدى حرصه الشديد في اختيار عماله، فما ولي ولاية لأحد من رهطه، وآثر الأصلح بها، وركز على أن يكونوا قدوة في تعاملهم مع من معهم من الرعية في نطاق ولاياتهم، وأن يتساووا معهم في المعاملة وفي العقاب، وألا يميزوا أنفسهم عنهم حتى في الطعام، وأن يختاروا جلساءهم وأهل مشورتهم من أهل الوفاء والصدق، وأن يلتزموا الوسطية والرفق في كل تعاملاتهم معهم وخصوصًا في العقاب.

وإذا انتقلنا إلى عمر بن الخطاب ووصاياه في هذا الجانب، ستتضح الصورة بدرجة أكبر فقد أثر عنه أنه قال، في تحديده للصورة التي ينبغي أن يكون عليها عماله: "رجل إذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم، وإذا لم يكن أميرهم كأنه أميرهم"[3]، وقال أيضًا: "إني لأتحرج أنْ استعمل الرجل وأنا أجد أقوى منه"[4].

وبلغ احتياطه في الأمر إلى درجة أنه تمسك بألا يعهد بولاية من الولايات لأحد من رهطه، وكان يقول "من استعمل رجلاً لمودة أو قرابة لا يستعمله إلا لذلك فقد خان اللّه ورسوله والمؤمنين"، ويبدو ذلك واضحًا في عبد اللّه بن عمر، فرغم ورعه وتقواه، فإنَّ قرابته منه حالت دون أن يعهد إليه بأي ولاية حتى ولو كان النظام في حاجة إلى قوته وكفاءته، بل عندما أشير عليه بأن يوليه الكوفة، بعد أن شغله أمرها وبحثه عن رجل مسلم قوي وأمين

١- يُنْظَرُ في ذلك : الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٢، ص ١٠٨.

٢- يُنْظَرُ بشأن ذلك في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ١٥٢، الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص ٨، وكذلك في المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٤.

٣- يُنْظَرُ في ذلك: الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢، ص٤٧.

٤- يُنْظَرُ في ذلك: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ٢٢٠.

لتمردهم على الضعيف اللين وشكواهم من القوي – لا يتردد في أن يرفض ذلك على الفور ويوليها غيره[١].

ولعل نصيحة عمر لسعد بن أبي وقاص، عندما أمره على جيش القادسية، تحمل نفس الدلالة وتؤكدها، فقد جاء فيها "يا سعد، سعد بن وهيب لا يغرنك من الله أن قيل خال رسول الله ﷺ وصاحبه، فإنَّ الله لا يمحو السيئ بالسيئ، ولكن يمحو السيئ بالحسن، وليس بين الله وبين أحد نسب إلا بطاعته، فالناس شريفهم ووضيعهم في دين الله سواء يتفاضلون بالعافية، ويدركون ما عنده بالطاعة، فأنظر الأمر الذي رأيت رسول الله ﷺ يلزمه فألزمه وعليك بالصبر"[٢].

فضلاً عما تقدم، فقد ألزم عمر نفسه أن يولي الولايات لمن يعدلون فيها حتى يؤدي أبسط ما عليه بشأنها وينجو من إثمها، عملاً بنصيحة أبي ذر الغفاري له عندما سأله من يأخذ الإمارة بما فيها فأجابه: "من سلت أنفه، وألصق خده بالأرض، أما إنا لا نعلم إلا خيرًا، وعسى إن وليتها من لا يعدل فيها ألا تنجو من إثمها"[٣].

إذن كان هدف عمر الأساسي من دقته وحيطته في اختيار عماله والتشدد في ذلك هو أن يقوم هؤلاء بالعدل بين المسلمين والرأفة والرفق بهم ورعاية أمورهم، فكان إذا استعمل عاملاً كتب له عهدًا وأشهد عليه رهطًا من المهاجرين والأنصار، واشترط عليه ألا يركب برذونًا، ولا يأكل نقيًا، ولا يلبس رقيقًا، ولا يتخذ بابًا دون حوائج الناس[٤].

١– يُنْظَرُ ذلك بتفصيل أكبر في: د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ١٢٤.

٢– يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص٤٨٢ و٤٨٣. ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص٣٥.

٣– يُراجَعُ في ذلك : ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، جـ١، ص ١٥٢، الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢ ص٤٧ و٤٨.

٤– يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٢٠٧ و٢٠٨. أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ٢٤٤، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٣٤.

فضلاً عن ذلك، فإنه يأمر عماله بالمشاورة وعدم الاستبداد بالرأي والانفراد به، ويتضح ذلك من نصيحته لأحد قواده «... اسمع من أصحاب رسول الله ﷺ، وأشركهم في الأمر، ولا تجتهد مسرعًا حتى تتبين بل اتئد، فإنَّ الحرب لا يصلحها إلا الرجل المكيث، والسرعة إلى الحرب ضياع...»[1].

وكان يقول إذا بعث عماله "إني لم أبعثكم جبابرة ولكن أبعثكم أئمة، فلا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تجمروهم فتفتنوهم، ولا تمنعوهم فتظلموهم، وأدوا لقمة المسلمين (يقصد فيئهم وخراجهم) [2]، ويقول أيضًا: "اللهم إني لم أبعثهم ليأخذوا أموالهم، ولا ليضربوا أبشارهم، فمن ظلمه أميره فلا إمرة عليه دوني"[3].

ولاشك أنَّ هذه الوصايا، وغيرها من وصايا عمر بن الخطاب في هذا المضمار[4]، توضح إلى أقصى درجة كيف كان عمر بن الخطاب يختار عماله وفق معيار القوي الأمين، فما آثر بها ذا قربى أو جعلها حكرًا على فئة معينة دون باقي فئات المجتمع، كما كان يأمرهم ويوجههم لإقامة العدل بين الرعية، كل في نطاق ولايته، بما يعنيه ذلك من أن يكونوا قدوة، وأن يلتزموا الحياد والموضوعية والمساواة، والرفق بهم، وأن لا يميزوا في تعاملهم مع رعاياهم.

وعلى نفس الخط في الاختيار يسير عثمان بن عفان، حيث تروي كتب السير والتاريخ أنه سار على نهج عمر بن الخطاب في اختيار عماله في

١- يُنْظَرُ في ذلك : عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ١٢٦، وكذلك عند ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٩٧ و٢٩٨.

٢- يُنْظَرُ في ذلك : أبو يوسف، الخراج، ص ٢٤١.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٠٣.

٤- يُراجَعُ هذه الوصايا في: أبى يوسف، الخراج، ص ٤٩ و٥٠، ٢٤٤، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٢٠٣ و٢٠٤، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ١، ص٨٠ و٨١، ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الأول، ص ١١، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٨٢، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص٢٠١ و٢٤٣، الواقدي، فتوح الشام، جـ٢، ص ١٣٨. ويُنْظَرُ أيضًا: د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ٥٠، ١٧٣، ٤٧٤. ود. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٤٣٨.

حكمه، وعندما اختار بعضا من ذوي قرباه بالولايات، إنما اختارهم لها وهم يستحقون هذه الولايات، أي أنهم أخذوها بحقها وكانوا مؤهلين لها[١].

وإنَّ الثابت عن عثمان أنه ألزم عماله بالعدل بين الرعية في نطاق ولاياتهم، وأمرهم بذلك ووجههم إليه، ويبدو ذلك واضحًا في أول كتاب كتبه إلى عماله، فقد جاء فيه "أما بعد فإنَّ الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وأنَّ صدر هذه الأمة خلقوا رعاة، ولم يخلقوا جباة، وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء، ألا وإنَّ أعدل السيرة أنْ تنظروا في أمور المسلمين فيما عليهم فتعطوهم مالهم، وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنوا بالذمة فتعطوهم الذي لهم، وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تنتابون، فاستفتحوا عليهم بالوفاء"[٢].

وتتعدد وصايا عثمان لعماله على الولايات في كتبه ورسائله إليهم، وهي جميعها تلزمهم بإقامة العدل وتوجههم إليه في حدود اختصاصاتهم وفي نطاقها[٣].

١- يبدو ذلك واضحًا في تصور عليّ بن ابي طالب عندما حاج المصريين فيما نقموه على عثمان فقال لهم: "أما توليته الأحداث، فلم يول إلا رجلاً عدلا سويًا، وقد ولى رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد على مكة وهو ابن عشرين سنة، وولي أسامة بن زيد فطعن الناس في إمارته فقال: إنه لخليق بالإمارة، أما إيثاره قومه بني أمية فقد كان رسول الله ﷺ يؤثر قريشًا على الناس، ووالله! لو أن مفتاح الجنة بيدي لأدخلت بني أمية إليها ..". يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٧١، ويُراجَعُ أيضًا الشرح القيم والمفصل لهذه المسألة عند القاضي أبي بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص٨٨-١٠٠.

٢- يُنْظَرُ ذلك عند: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٤٤،وكذلك عند: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٥٢٨.

٣- يؤكد ذلك أيضًا كتابه الذي أرسله لعامله على الكوفة سعيد بن العاص عندما اضطرب أمر أهلها وغلب أهل الشرف منهم السابقة، إذ أوصاه فيه بقوله "... ففضل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن مَنْ نزلها بسببهم تبعًا لهم، إلا أن يكونوا تثاقلوا عن الحق وتركوا القيام به، وقام به هؤلاء، وأحفظ لكل منزلته، وأعطهم جميعًا بقسطهم من الحق، فإنَّ المعرفة بالناس بها يصاب العدل". تابع هذه الوصايا عند: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٢٤٤ و٢٧٨ و٢٧٩، وأيضًا عند د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٥٢٨.

وكان من الطبيعي، بعد تولي عليّ بن أبي طالب الخلافة، أن يحرص على توخِّي الدقة في الاختيار وفقًا لمعيار العدالة بعيدًا عن أيِّ اعتبار... كما حرص أيضًا على أن يوجه عماله الذين اختارهم، مراعيًا العدالة في الاختيار، للعمل بالعدل بين الرعية، ويبدو ذلك واضحًا من عهوده وكتبه إليهم.

ومن ذلك كتابه للأشتر النخعي عندما استعمله على مصر، فقد جاء فيه: "اعلم يا مالك أني قد وجهتك على بلاد قد جرت عليها دول قبلك من عدل وجور، وأن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم، إنما يستدل على الصالحين بما يجري اللّه لهم على ألسن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح، فأملك هواك وشح بنفسك عما لا يحل لك. فإن الشح بالنفس هو الإنصاف منها فيما أحببت أو كرهت، وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم...

إياك ومساواة اللّه في عظمته، والتشبه به في جبروته، فإنَّ اللّه يذل كل جبار، ويهين كل مختال، أنصف اللّه وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك ومن لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد اللّه كان اللّه خصمه دون عباده، ومن خاصمه اللّه أدحض حجته، وكان للّه حربًا حتى ينزع أو يتوب، وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة اللّه وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم، فإنَّ اللّه سميع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد"[١].

ويتضح هذا النهج أيضًا في عهده لمحمد بن أبي بكر حين استعمله على مصر، إذ تضمن هذا العهد "فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وأبسط لهم وجهك، وآيس بينهم في اللحظة والنظرة حتى لا يطمع العظماء

١- يُراجَعُ: الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص٤٢٧-٤٢٩.

في حيفك لهم، ولا ييأس الضعفاء من عدلك عليهم، فإنَّ اللّه تعالى لسائلكم معشر عباده عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة والظاهرة والمستورة؛ فإنْ يعذب فأنتم أظلم، وإنْ يعف فهو أكرم ..."[1].

وتتراكم وصايا عليّ بن أبي طالب في هذا المجال، وتدعو كلها عماله وتوجههم للعدل بين الرعية والرفق بهم[2]، يؤكد ذلك كتابه لعامل له بعثه على الصدقة، فبعد أن أمره بتقوى اللّه وطاعته فيما يسر ويعلن أمره ألا يجبههم ولا يعضلهم، ولا يرغب عنهم تفضلاً بالإمارة عليهم، فإنهم الإخوان في الدين والأعوان على استخراج الحقوق، ثم يقول له: "وإن لك في الصدقة نصيبًا مفروضًا وحقًا معلومًا وشركاء أهل مسكنة وضعفاء ذوي فاقة، وإنا موفوك حقك فوفهم حقوقهم، وإلا تفعل فإنك من أكثر الناس خصومًا يوم القيامة. وبؤس لمن خصمه عند اللّه الفقراء والمساكين والسائلون والمدفوعون والغارمون وابن السبيل، ومن استهان بالأمانة ورتع في الخيانة، ولم ينزه نفسه ودينه عنها فقد أحل بنفسه الذل والخزي في الدنيا، وهو في الآخرة أذل وأخزى، وأن أعظم الخيانة خيانة الأمة، وأفظع الغش غش الأئمة والسلام".

ثانيًا: سلوك العمال في ولاياتهم ومدى التزامهم بالعدالة.

انعكس سلوك الخلفاء الراشدين العادل ودقتهم في اختيار عمالهم وتوجيههم للعمل بالعدل على سلوك هؤلاء العمال، كل في نطاق ولايته، فكان تعاملهم مع الرعية ينبع من حرص شديد على العدل فيهم، وبدأوا بأنفسهم فكانوا قدوة في ذلك، وأيقنوا أن الولايات ابتلاء ومحنة وأمانة، فأخلصوا الوفاء بهذه الأمانة، وزهدوا في السلطة، وسألوا اللّه العافية والنجاة.

١- يُنْظَرُ في ذلك : المرجع السابق، نهج البلاغة، ص٣٨٣-٣٨٥.

٢- تابع هذه الكتب عند: الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص٣٨٢، ٣٨٣، أبى يوسف، الخراج ، ص ٥٢، ابن قدامة، المغنى، جـ١٠، ص ٦٣٠.

وكان الخلفاء الراشدون لهم بالمرصاد يتابعون عُمّالهم ويراقبون مدى التزامهم بالعدل؛ فمن التزم ووفّى استمر في الولاية وجدد عهده، ومن حاول الانفكاك عن دائرة العدل، وحاد عنها حوسب وعوقب، ولا يختلف في ذلك عن أي فرد من أفراد الرعية رغم ثقل حمله ومسئوليته.

وإذا بدأنا بأبي بكر في هذا الجانب، يلاحظ أن عدالته سرت في نفوس ولاته وقواده، أحداث الردة خير شاهد على ذلك، ومما يؤثر في هذا الجانب أيضًا ما يروى عن قائده خالد ابن الوليد حين كان يقود معارك الفتح في العراق في تعامله العادل مع أهل الذمة في الحيرة، فقد أعلن في معاهدة الصلح معهم عن إعمال مبدأ التكافل الاجتماعي في التعامل مع ضعفائهم من الشيوخ والمرضى والفقراء، فجاء في عهد الصلح "وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًا فافتقر ، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقاموا بدار الإسلام ..." [١].

وإذا ما تركنا أبا بكر إلى عمر بن الخطاب سنجد أن دقته في اختيار عماله انعكست على سلوكهم مع الرعية، فقاموا بالعدل فيهم والرفق بهم ورعاية أمورهم، ومما يؤثر في ذلك عامله عمير بن سعد الذي استعمله على حمص، فمكث عامًا دون أن يأتي عمر عنه خبر، فاستدعاه فأتاه ماشيًا لا يحمل إلا أربعة أشياء؛ عصا يتوكأ عليها ويجاهد بها عدوًا إن عرض له، وأدوات حمل فيها وضوءه وزاده، وقصعة للأكل، ولما سأله عمر عن سيرته في رعيته قال له: "أتيت البلد الذي بعثتني إليه فجمعت صلحاء أهله ووليتهم جباية فيئهم وأموالهم حتى إذا جمعوها وضعتها في مواضعها، ولو بقي لك شيء لآتيتك به"[٢]، ويروى عن عمير بن سعد أنه خطب في أهل

١- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في المبحث الثاني بالفصل الثاني.

٢- يُراجَعُ تفاصيل الحوار بين عمر وعمير بن سعد لتعرف سلوكه مع رعيته وسيرته فيهم بتفصيل أكبر في: أبي نعيم، الحلية، جـ١، ص ٢٤٧.

حمص خطبة مشهورة – توضح مكانة العدل عنده ومن ثم سلوكه في تعامله مع الرعية "ألا إنَّ الإسلام حائط منيع وباب وثيق، فحائط الإسلام العدل وبابه الحق، فإذا انقضى الحائط وحطم الباب استفتح الإسلام، فلا يزال الإسلام منيعًا ما اشتد السلطان، وليست شدة السلطان قتلاً بالسيف ولا ضربًا بالسوط، ولكن قضاء بالحق وأخذًا بالعدل"[١].

ويقدم محمد بن مسلمة، أحد أبرز عمال عمر، نموذجًا آخر في هذا الصدد، فقد كلفه عمر بأداء مهمة مراقبة سعد بن أبي وقاص وحرق قصره، ويعود بعد أداء المهمة على أكمل وجه، ويفنى زاده ويتبلع بلحاء من لحاء الشجر، وفي ذات الوقت يرفض نفقة عرضها عليه سعد، ولما أقبل على عمر وسأله لماذا لم يقبل من سعد النفقة، أجابه بقوله "لو أردت ذلك كتبت لي به أو أذنت لي فيه"، فيثني عمر عليه ويقول: "إنَّ أكمل الرجال رأيًا من إذا لم يكن عنده عهد من صاحبه عمل بالحزم أو قال به ولم ينكل"[٢].

ومما يذكر أن النماذج والأمثلة التي تبين سلوك عمال عمر في رعيتهم، حيث التزامُهم العدل معهم، وأخذهم أنفسهم بالشدة والزهد، أكثر من أن تحصى ودلالاتها تغرى بالمتابعة والاهتمام، ومن ذلك على سبيل المثال سلوك عياض بن غنم، عامل عمر في الشام، مع أهله لما طلبوا منه صلة أو عملاً، وقد كلفوا أنفسهم عناء السفر ومشقته من المدينة إلى الشام، لم يأبه لهذه المشقة التي تحملوها، وأعطاهم من ماله ما قدر عليه، ورفض عطاءهم من مال المسلمين قائلاً لهم: "أفتأمرونني أسرق مال الله؟ فوالله لأن أشق بالمنشار أحب من أن أخون فلسًا أو أتعدى"[٣].

وقس على ذلك سلوك عامله على حمص سعيد بن عامر حيث بلغ في

١- يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، جـ٤، القسم الأول، ص ٣٧٥.

٢- تابع تفاصيل ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٤٧، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٦٩.

٣- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص٦٦٢-٦٦٧، ٦٦٩، ٦٧٠.

شدته على نفسه وآله درجة تقترب تمامًا من مستوى زهد عمر بن الخطاب وشدته مع أهله.

ونفس الصورة من السلوك يبرزها أبو عبيد الثقفي، أحد قادة عمر في حرب الفرس، إذ يرد هدية أهل الفرس بعد عقده الصلح معهم، لأنهم لم يكرموا جنوده بمثلها، وقال لهم: "لا حاجة لنا فيما لا يسع الجند"، وتتكرر المحاولة ويرفض أيضًا قائلاً: "بئس المرء أبو عبيد، إنْ صحب قومًا من بلادهم أهراقوا دماءهم دونه أو لم يهريقوا، فأستأثر عليهم بشيء يصيبه، لا والله لا يأكل مما أفاء الله عليهم إلا مثل ما يأكل أوساطهم"، ناهيك عن أنه، حرصًا على عدم تميزه عليهم، واحتياطًا في ذلك، يرفض حتى أن يأكل طعامًا قدم له دون المسلمين، ولم يأكل منه إلا بعد تأكده من أن أصحابه أكلوا مثله – أو أفضل – في منازلهم[1].

أما أبو عبيدة بن الجراح، وفي سبيل المساواة بينه وبين جنوده وعدم تميزه عليهم، يؤثر أن يموت بينهم في الشام أيام طاعون عمواس، ويرفض دعوة عمر إليه بالعودة إلى المدينة، ويكتب إليه قائلاً: "إني قد عرفت حاجتك إليّ، وإني في جند من المسلمين لا أجد بنفسي رغبة عنهم، فلست أريد فراقهم حتى يقضي الله فيّ وفيهم أمره وقضاءه، فحللني من عزمتك يا أمير المؤمنين ودعني في جندي"[2].

ولو انتقلنا من نموذج عمر إلى تجربة عثمان في هذا الصدد، وعلى الرغم من كل ما قيل عنه، وعن عماله من حيث اعتمادُه على رهطه في تولي الولايات، فإنَّ الثابت – وكما تروي كتب السير – أن هؤلاء العمال التزموا العدالة في

١– يُنْظَرُ ذلك بالتفصيل عند: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٠٠، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص٤٥٢.

٢– يُراجَعُ ذلك بمزيد من التفاصيل في: المرجع السابق، جـ٤، ص ٦٠ و٦١، وتابع هذه الواقعة أيضًا عند: الإمام مالك، الموطأ، جـ٢، ص ٧٤٨، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٩١، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٧٨.

تعاملهم مع الرعية، كل في حدود ولايته، والدليل على ذلك وصف الطبري لسلوك الوليد بن عقبة عامل عثمان على الكوفة لمدة خمس سنوات بقوله إنه "كان أحب الناس في الناس، وأرفقهم بهم، وكان كذلك خمس سنين، وليس على داره باب"[1].

يبقى، بعد ذلك، نموذج عليّ بن أبي طالب في اختيار عماله وتعاملهم مع الرعية، وتشكل هذه التجربة في هذا الجانب امتدادًا واستمرارية للسلوك العادل في تعامل العمال مع الرعية حيث المساواةُ وعدمُ التمييز، والرفقُ بهم، والقدوةُ فيهم، وإعطاءُ كل ذي حق حقه، والمثل الواضح على ذلك نموذج محمد بن أبي بكر عندما استعمله على مصر، فبعد أن قرأ على أهل مصر عهد عليّ له بالولاية عليهم، قام فيهم خطيبًا فقال لهم – محددًا بذلك أسلوبه في التعامل معهم – "الحمد لله الذي هدانا وإياكم لما اختلف فيه من الحق، وبصرنا وإياكم كثيرًا مما غمى عنه الجاهلون، ألا إن أمير المؤمنين ولاّني أمركم وعهد إليّ ما قد سمعتم، وأوصاني بكثير منه مشافهة، ولن آلوكم خيرًا ما استطعت﴿ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ﴾[2]، فإن يكن ما ترون من إمارتي وأعمالي طاعة لله وتقوى فأحمدوا الله عز وجل على ما كان من ذلك فإنه هو الهادي، وإنْ رأيتم عاملاً عمل غير الحق زائغًا، فارفعوه إليّ وعاتبوني فيه، فإني بذلك أسعد وأنتم بذلك جديرون، وفقنا الله وإياكم لصالح الأعمال برحمته"[3].

١- أخذت الدراسة الوليد بن عقبة نموذجًا لولاة عثمان بن عفان، نظرًا لأنه أكثرهم عرضة للقيل والقال بشأن عدم الأهلية للولاية، وأنه تولى الكوفة لقرابته من عثمان . وللقاضي أبي بكر بن العربي كلام سديد في تقويم وتصحيح هذه المسألة، ونفى ذلك كله عن الوليد بن عقبة، وقد استخدمه، مِنْ قَبْلِ عثمان: أبو بكر وعمر بن الخطاب، وتشير أغلب كتب السير إلى رفقه برعيته وعدله فيها، وتنحو نحو تبرئته من تهمة شرب الخمر التي أتهم بها وجلد فيها وعزل من منصبه. يُنْظَرُ في ذلك: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص٨٨-٩٩، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٢٥٢ و٢٧١، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٥٢، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٥١.

٢- هود: ٨٨.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤ ص٥٥٥ -٥٥٧.

ثالثاً: مراقبة العمال وتقويمهم.

إنَّ اختيار الأصلح من الرجال لم يعفُ الخلفاء الراشدين من واجب الرقابة والتقويم، لذلك راعوا متابعة أعمال عمالهم ومراقبتهم بغية التحقق من إقامتهم للعدل وعدم جنوحهم عنه ، وعملوا على محاسبتهم بشدة وتقويمهم للعمل بالعدل في نطاق ولاياتهم، على اعتبار أنهم شركاء لهم في ظلمهم، ومن ثم يجب أن يبذلوا قصارى جهودهم لمعرفة سلوكهم مع الرعية ومتابعته، وتقويمه. ولا يستثنى أحد من الخلفاء الراشدين في ذلك؛ فأبو بكر الصديق، ورغم صعوبة الظرف الذي تولى فيه الخلافة، يسعى جاهدًا في مراقبة عماله وتقويم سلوكهم للعمل بالعدل، يتضح ذلك من إحدى وصاياه ليزيد بن أبي سفيان حيث يقول له: «إني قد وليتك لأبلوك وأجربك وأخرجك؛ فإن أحسنت رددتك إلى عملك وزدتك، وإن أسأت عزلتك»[1].

أما عمر بن الخطاب، فإنه يقدم نموذجًا فريدًا في نظام مراقبة وتقويم عماله، فكان يتقصى أخبارهم، ويسعى بشتى السبل لمعرفة سيرتهم في ولاياتهم، وطبيعة تعاملهم مع رعاياهم، فمن حاد عن العدل، ولو في النزر اليسير، قومه وأصلحه طالما كان ذلك ممكنًا ومجديًا، ويظهر إدراك عمر لأهمية مراقبة العمال وتقويمهم في قوله: "أرأيتم إذا استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل فيكم أكنت قضيت ما عليّ؟ قال: نعم، قال: لا ، حتى أنظر عمله، أعمل بما أمرته أم لا".

وترتيبا على ذلك، كان عمر يتحرى عن سلوك عماله من الوفود التي تقدم إليه في المدينة، فإذا قدم الوفد عليه سألهم عن أميرهم فيقولون خيرًا، فيقول: «هل يعود مرضاكم؟ فيقولون: نعم، فيقول: هل يعود العبد؟ فيقولون: نعم، فيقول كيف صنيعه بالضعيف؟ هل يجلس على

١- يُنْظَرُ في ذلك : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٧٦ و٢٧٧.

بابه؟ فإن قالوا لخصلة منها: لا ، عزله»[١].

والوقائع التي تبين نظام مراقبة عمر لعماله وتقويمهم متعددة؛ فهي تدل أولاً على اتساع هذا النظام وقدرة الخليفة على مراقبة جميع عماله بشتى السبل، وعلى نحو لا يمكن معه القول إنه لم ينجُ من المراقبة والمتابعة أحد من عماله أيًا كان قدره وزهده[٢]، وتدل ثانيًا على أن الهدف من نظام المراقبة هو الشدة مع عماله لضمان عدم تميزهم على الرعية في المظهر والحيلولة دون تمتعهم بمظاهر الولاية، وجعلهم قدوة للرعية في القصد والزهد والعمل بالعدل والإنصاف[٣]، كما تدل ثالثًا على أنَّ نظام الرقابة والمتابعة أخذ طابعًا مؤسسيًا على عهده، إذ كان له عماله المختصون بعملية الرقابة والمتابعة والتأكد من صدق شكاوي الرعية من عمالها،

١- ينبع فهم عمر وإدراكه لأهمية مراقبة عماله وتقويمهم من إحساسه بأنه مسئول مسئولية مباشرة عن رعيته، فإذا فوض أحد عماله في الإنابة عنه في إحدى الولايات فإن مراقبته شرط ضروري لاستكمال الوفاء بما يتحمله من مسئوليات وتبعات... يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ٢١٥، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٢٦، ابن قتيبة، عيون الأخبار، مجلد أول، ص ١٤.

وكذلك محمد الغزالي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص١٧٢ و١٧٣.

٢- يبدو ذلك واضحًا في مراقبته لعمير بن سعد، عامله على حمص، فعلى الرغم من تقواه وورعه ونزاهته وزهده وثقة عمر فيه، ورغم عودته إليه بعد عام من ولايته لا يحمل شيئًا، ويدل مظهره على تقشفه وزهده، لم يخرج من دائرة المراقبة والمتابعة، فما أن عاد إلى أهله إلا ويرسل عمر أحد رجاله في أثره ومعه مائة دينار، وقال له: آت عميرًا، وأنزل عليه ثلاثة أيام، ولن يخفي عليك عيشه فيها، فإن وجدته غير خائن فادفع إليه المائة دينار، وذهب الرجل ونزل عليه ضيفًا، فلم ير عيشًا له سوى الشعير والزيت، فيعطيه المائة دينار، ويخبره أنها من أمير المؤمنين، فيأخذها عمير ليوزعها على الفقراء والمساكين. يُنْظَرُ: أبو نعيم، الحلية، جـ١، ص ٢٤٧، ابن الجوزي، صفوة الصفوة، مرجع سابق، جـ١، ص٦٩٧-٧٠١.

٣- يؤكد ذلك شدته في التعامل مع عمرو بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان، ففي تعامله مع عمرو بن العاص فقد كتب له "بلغني أنك تتكئ في مجلسك، فإذا جلست فكن كسائر الناس"، وعندما يعلم أنه اتخذ منبرًا في المسجد يأمره بكسره في رسالة كتبها إليه نصها "أما بعد، فقد بلغني أنك اتخذت منبرًا ترقى به على رقاب المسلمين، أو ما يكفيك أن تكون قائمًا والمسلمون تحت عقبك، فعزمت عليك إلا ما كسرته"، يُنْظَرُ في ذلك : ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٤٠.

وقد أنيط هذا العمل بمحمد بن مسلمة على عهد عمر بن الخطاب[1]، حيث كان يرسله للتحقق من صحة ما يأتيه عن عماله من خروج عما أمرهم بالتزامه من سلوك؛ ولعل الهدف من أخذ نظام المراقبة للنمط المؤسسي التنظيمي على عهد عمر هو التأكد من جدية الشكوى التي يقدمها بعض أفراد الرعية في ولاتهم، وهذا التأكد يحافظ على هيبة الولاة ويضمن احترامهم وطاعتهم من جانب، وفي نفس الوقت لا يحول دون تمكن الأفراد من رفع شكواهم ضد الولاة إلى الخليفة من جانب آخر.

وإذا ما تركنا نموذج عمر بن الخطاب في هذا الجانب إلى تجربة عثمان بن عفان، فيروى أنه كتب إلى الأمصار أن يوافوه العمال في الموسم، ومن يشكو منهم، وأنه مع الضعيف على القوى مادام مظلومًا[2].

أما نموذج عليّ بن أبي طالب في مجال المتابعة والرقابة على العمال فحافلة بالنماذج التي تؤكد مدى حرصه على متابعة عماله ومراقبتهم وتقويمهم، ويتضح ذلك من كتاب له لأحد عماله جاء فيه: "أما بعد، فإني قد أشركتك في أمانتي، وجعلتك شعاري وبطانتي، ولم يكن رجل من أهلي أوثق منك في نفسي لمواساتي ومؤازرتي وأداء الأمانة لي...، أيها المعدود كان عندنا من أولى الألباب، كيف تسيغ شرابًا وطعامًا وأنت تعلم تأكل حرامًا وتشرب

١- يُنْظَرُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص١٢١ و١٢٢. ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص١٠١ و١٠٦. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٦٩، جـ٣، ص ٢. أبو يوسف، الخراج، ص ٢٤٤، وكذلك ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الأول، ص ٥٣.

٢- يُنْظَرُ في ذلك : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٩١، ٩٢.

وقد بين عثمان بن عفان لأهل الأمصار أنه يأخذ عماله في كل موسم كنوع من المتابعة والمراقبة، وقد كتب لهم كتابًا بذلك نصه "أما بعد، فإني آخُذُ العمال لموافاتي في كل موسم، وقد سلطت الأمة منذ وليت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يرفع عليّ شيء ولا على أحد من عمالي إلا أعطيته، وليس لي ولعيالي حق قبل الرعية إلا متروك لهم، وقد رفع إلىّ أهل المدينة أن أقوامًا يشتمون، وآخرون يضربون، فيا من ضرب وشتم سرًا، من ادعى شيئًا من ذلك فليواف في الموسم، فليأخذ بحقه حيث كان مني أو من عمالي أو تصدقوا، فإن الله يجزي المتصدقين". يُنْظَرُ في ذلك: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٤٣٠، وكذلك عند د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص٥٢٩ و٥٣٠.

حرامًا وتبتاع الإماء، وتنكح النساء من أموال اليتامى والمساكين والمؤمنين والمجاهدين الذين أفاء الله عليهم هذه الأموال وأحرز بهم هذه البلاد؟ فاتق الله وأردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنك إن لم تفعل، ثم أمكنني الله منك لأعزرن إلى الله فيك، ولأضربنك بسيفي الذي ما ضربت به أحدًا إلا دخل النار، ووالله لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة، ولا ظفرا مني بإرادة حتى آخذ الحق منهما وأزيح الباطل عن مظلمتهما، وأقسم بالله رب العالمين ما يسرني أن ما أخذته من أموالهم حلال لي أتركه ميراثًا لمن بعدي. فضح رويدًا (أي أرع نفسك على مهل) فكأنك قد بلغت المدى، ودفنت تحت الثرى، وعرضت عليك أعمالك بالمحل التي ينادي الظالم فيه بالحسرة، ويتمنى المضيع فيه الرجعة "ولآت حين مناص"، (أي ليس الوقت وقت فرار)[1].

فلا شك أنَّ هذا الكتاب يقدم صورة متكاملة تبين إلى أي حد كان عليّ بن أبي طالب يتابع عماله ويراقب سيرتهم في الرعية، كما تبين مدى اهتمامه بتقويم سلوكهم وتصحيحه حتى لا ينفكوا عن دائرة العدالة، ودائمًا يذكرهم أنَّ ثمة رقابة أقوى وأشد في المحاسبة والعلم ببواطن الأمور من مراقبة الخليفة، وهي الرقابة الإلهية التي لا تغفل عن صغيرة أو كبيرة في الحساب الأكبر.

ويتأكد ذلك أيضًا في كتاب عليّ بن أبي طالب لعامله كعب بن مالك، فقد جاء فيه "أما بعد، فاستخلف على عملك وأخرج في طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض السواد كورة كورة، فتسألهم عن عمالهم وتنظر في سيرتهم، حتى تمر بمن كان منهم فيما بين دجلة والفرات، ثم أرجع إلى البهقباذات (اسم ثلاث كور ببغداد) فتولى معونتها، وأعمل بطاعة الله فيما ولاك منها، وأعلم أن الدنيا فانية، وأن الآخرة باقية، وأن عمل

١- يُنْظَرُ في ذلك : الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص٤١٣، ٤١٤.

ابن آدم محفوظ عليه، وأنك مجزي بما أسلفت، وقادم على ما قدمت من خير، فأصنع خيرًا تجد خيرًا"[١].

رابعًا: سلوك الخلفاء مع عمالهم عند إخلالهم بمبدأ العدالة في ولاياتهم.

في ظل الاختيار الصحيح للعمال والمتابعة والمراقبة المستمرة لهم وتقويم سلوكهم من قبل الخلفاء الراشدين، رأينا كيف شكل السلوك العادل لعمالهم ظاهرة عامة في عهدهم، فكانوا على درجة كبيرة من العدل والرفق بالرعية، ومع ذلك ظهرت عدة أخطاء ارتكبها بعض العمال في تعاملهم مع الرعية، ورأى الخلفاء الراشدون، إعمالاً للعدالة وضمانًا لتدفقها واستمراريتها، أنه لابد من إصلاح هذه الأخطاء ومحاسبة العمال، وأخذهم بالشدة والتأديب الذي يتناسب مع حجم الخطأ ومدى خطورته.

ولا شك أنهم انطلقوا في ذلك من باب أنهم يتحملون المسئولية أولاً وأخيرًا عن مظالم عمالهم، وقد أكدوا على ذلك مرارًا، ويبدو ذلك واضحًا في قول عمر بن الخطاب "أيما عامل لي ظلم أحدًا، فبلغتني مظلمته، فلم أغيرها، فأنا ظلمته"، وكان يقول أيضًا "اللهم إني لم أبعثهم ليأخذوا أموالهم، ولا ليضربوا أبشارهم، فمن ظلمه أميره فلا إمرة عليه دوني"[٢]، كما كان علي بن أبي طالب يستغفر الله من ظلم بعض عماله فيقول "اللهم إني لم آمرهم أن يظلموا خلقك، ولا يتركوا حقك"[٣].

١- يُراجَعُ: أبو يوسف، الخراج، ص ٢٤٦.

٢- يروى أن عمر بن الخطاب قال: "لئن عشت إنشاء الله لأسير في الرعية حولاً، فإني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني؛ أما عمالهم فلا يرفعونها إليّ، وأما هم فلا يصلون إليّ، فأسير على الشام فأقيم شهرين، وبالجزيرة شهرين، وبمصر شهرين، وبالبحرين شهرين، وبالكوفة شهرين، وبالبصرة شهرين، والله لنعم الحول هذا" .. وهذه الواقعة تؤكد مدى حرصه على تحمله المسئولية عن مظالم عماله.

يُنْظَرُ: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣ ص٢٩ و٣٠، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٠٣، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ٢٢٠.

٣- يُراجَعُ في ذلك : ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ٤٥.

ومن الطبيعي، ونظرًا للتباين بين خطأ وآخر، أن تختلف أساليب التقويم والإصلاح تبعًا لتنوع الأخطاء وجسامتها، ومن ثم تعددت هذه الأساليب، ويمكن إجمالها في عدة وسائل منها:

١- القود من العمال وإقامة الحدود عليهم:

أخذ الخلفاء الراشدون عمالهم بما أخذوا به أنفسهم من القود والقصاص، فما ظلم عامل منهم أحد أفراد رعيته إلا رد الخليفة هذه المظلمة، وأقاد منه للمظلوم، يبدو ذلك واضحًا في تعامل عمر بن الخطاب مع كل عماله، فإذا به يعلن على رؤوس الأشهاد مبدأ القصاص والقود من عماله إذا ظلموا أحدًا من الرعية، ويؤثر عنه في ذلك أنه قال "إني والله ما أرسل إليكم عمالاً ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أرسلهم ليعلموكم دينكم وسننكم؛ فمن فعل به شيء غير ذلك فليرفعه إليّ، فو الذي نفس عمر بيده لأقصنه منه"، وحين قال له عمرو بن العاص معقبًا على ذلك: "أرأيتك إن كان رجل من أمراء المسلمين على رعية فأدب رعيته إنك لتقصنه منه؟، أجابه عمر قائلاً: أي والذي نفس عمر بيده لأقصنه منه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه، ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم، ولا تنزلوا بهم الغياض فتضيعوهم"[1].

ويروى أيضًا أن عمر استدعى كل ولاته في موسم حج، ووقف على ملأ وقال: من كانت له مظلمة عند أحد منهم فليقم، فما قام من الناس يومئذ إلا رجل واحد قال: يا أمير المؤمنين، إنَّ عاملك ضربني مائة سوط، قال عمر: أتضربه مائة سوط، قم فاستقد منه، فقام إليه عمرو بن العاص وقال: يا أمير المؤمنين، إنك إنْ تفتح هذا على عمالك كبر عليهم، وكانت سنة يأخذ بها من بعدك؟ فرد عليه عمر: ألا أقيده منك، وقد رأيت

١- يُنْظَرُ في ذلك: أبو يوسف، الخراج، ص٢٤٢ و٢٤٣، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ١، قسم أول، ص ٩٧، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٤، ص ١٥٤، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٠٨، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣٠.

رسول الله ﷺ يقيد من نفسه، قم فاستقد، فقال عمرو: دعنا إذن فلنرضه، ولم يهدأ عمر إلا بعد أن أفتدى عمرو ابن العاص كل سوط بدينارين[1].

هذا ومن ناحية أخرى، لا يقل حرص عمر في إقامته الحدود على عماله عن حرصه على القود منهم، ومما يذكر في ذلك أنه أقام حد الخمر على عامله على البحرين قدامة بن مظعون عندما ثبت أنه تعاطاها[2].

ولما اتهم المغيرة بن شعبه عامله على البصرة بالزنا، كتب إليه "أما بعد، فإنه بلغني نبأ عظيم، فبعثت أبا موسى أميرًا، فسلم إليه ما في يدك والعجل"، وقدم المغيرة والشهود على عمر فجمع بينهم، فما قدموا بينة عادلة فأمر بجلدهم وقرأ ﴿ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَـٰذِبُونَ ﴾[3]، وعندئذ قال له المغيرة: اشفني من الأعبد، فَرَدَّ عليه قائلاً: اسكت اسكت الله نأمتك، أما والله لو تمت الشهادة لرجمتك بأحجارك"[4].

وإذا انتقلنا من تجربة عمر بن الخطاب إلى تجربة عثمان بن عفان في هذا الصدد، نرى أيضًا مدى حرص الخليفة على القود من عماله وإقامة الحدود عليهم، فما تهاون عثمان بن عفان في هذا الجانب، بل حين يرفع إليه أن أقوامًا بالأمصار يظلمون من ولاته، فإنه لا يتردد في أن يكتب إلى أهل الأمصار مؤكدًا لهم حرصه الشديد على رد الحقوق لأصحابها والقود من عماله ومن نفسه «فمن ادعى شيئًا فليواف

١- يُنْظَرُ نماذج من حرص عمر على القود من عماله في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ٢٠١. وكذلك في: الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢، ص ٨٩. عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ١٣١.

٢- يُنْظَرُ في ذلك : البخاري، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ص ٤٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٩٨، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٨، ص ٦٢، وكذلك في: د. حازم الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، ص ٤٥٧.

٣- النور: ١٣.

٤- يُراجَعُ هذه الواقعة في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٧٠-٧٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص٣٧٨ و٣٧٩، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص٨١ و٨٢.

الموسم، يأخذ حقه حيث كان، مني أو من عمالي»[1].

أضف إلى ما تقدم، أنه لم يتردد أيضًا في أن يقيم حد الخمر على عامله الوليد بن عقبة حينما شهد عليه شاهدان أنه فعل ذلك، ولم يأبه لقول عامله إنهما شهدا زورًا وقال له: «نقيم حدود الله، ويبوء شاهد الزور بالنار»[2].

٢- المحاسبة ومصادرة الأموال:

اهتم الخلفاء الراشدون بمحاسبة عمالهم، وأخذهم بالشدة في ذلك، حتى لا يدفعهم نفوذهم في السلطة إلى التطاول على حقوق الغير وأخذها بغير وجه حق، أو منع الرعية حقوقها، أو استغلال وضعيتهم في السلطة في اكتناز الأموال حتى ولو كان ذلك من مصادر مشروعة وحلال، على اعتبار أن ذلك يؤدي، على الأقل، إلى توظيف أوقاتهم في جمع المال بدلاً من تحمل تبعات الولايات والاهتمام بأعمالهم التي هي الهدف الأساسي من اختيارهم لشغل هذه المناصب، ولقد قدم عمر بن الخطاب نموذجًا فريدًا في نظام محاسبة العمال، فحاسب عماله وصادر أموالهم التي جمعوها من التجارة مستغلين نفوذهم في ذلك، وطبق عليهم مبدأه الشهير (من أين لك هذا)، إذ كان ينتظر منهم ألا يلوا مناصبهم وفي نفوسهم حرص على ما تدره من رواتب ومنافع، أو ما تقتضيه من وجاهة، ومن ثم كان إذا بدا على أحدهم أنه أثرى في وضعه الجديد لم يستبقه وإن كانت ثروته من حلال؛ وعلى ضوء ذلك تدرك حقيقة كل ما قيل في شأن كثيرين ممن عزلهم عمر من الولايات وصادر أموالهم[3].

ولقد اختلفت المحاسبة ومصادرة الأموال من حالة إلى أخرى عند

١- يُنْظَرُ: د. حازم الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، ص ٤٥٩.

٢- يُراجَعُ ذلك بالتفصيل في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٣٤٠، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٥١، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٥، ص٥٧ و٥٨، وجـ٨، ص ٦١، ابن العربي، العواصم من القواصم، ص٩٣ و٩٤.

٣- يُنْظَرُ: محمد الغزالي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص٦٦ و٦٧.

عمر بن الخطاب؛ ففي بعض الحالات كان يقاسم العمال نصف ثروتهم فقط كما فعل مع عمرو بن العاص، وأبي هريرة وسعد بن أبي وقاص، وخالد بن الوليد، لأن مالهم نما بطرق حلال مشروعة، فصادر نصفه على اعتبار أن الولاية تعطي العامل من القوة ما يعينه على أن ينال من الحلال ما لم ينله غيره، ومن ثم يستحق بيت المال جزءًا من هذا المال الذي ربا بنفوذ هؤلاء دون عمد أو قصد، وكأنه هنا يحاسبهم على ما حققه نفوذهم إليهم من منافع وفوائد وفضل، وهم يعملون بالطرق المشروعة دون تعمد لاستغلال هذا النفوذ أو تسلط على مال الغير وظلمهم[١].

ولعل قصة مصادرة عمر بن الخطاب لنصف ثروة عمرو بن العاص ترسم صورة متكاملة لكيفية مصادرة عمر لأموال عماله وأخذهم بالشدة في ذلك[٢].

وتحمل قصته في التعامل مع خالد بن الوليد نفس الدلالة من الحرص على تطبيق مبدأ (من أين لك هذا) مع عماله، وشدته في محاسبتهم مهما ارتفع قدرهم ومكانتهم[٣]، وان كانت هذه الواقعة تشير، في نفس الوقت، إلى أن عمر، وعلى الرغم من محاسبته خالدًا ومصادرته جزءًا من أمواله

١- يُراجَعُ ذلك بتفصيل أكبر في د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص١٧٧ و١٧٨، محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٥٦.

٢- ... يُنْظَرُ تفاصيل هذه الوقائع في: ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ١، ص٤٥ و٤٦، أبو نعيم، الحلية، جـ١، ص ٢٤٧. وكذلك في محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٣٧، د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص١٧٨ -١٨٠، د. محمد فؤاد الهاشمي، الأديان في كفة الميزان، ص١٤٢ و١٤٣.

٣- يذكر أن خالدًا، وهو عامل لعمر على قنسرين، أجاز الأشعث بن قيس بعشرة آلاف، وعلم عمر بذلك فدعا البريد وكتب إلى أبي عبيدة أن يقيم خالدًا ويعقله بعمامته وينزع عنه قلنسوته حتى يعلمهم من أين إجازة الأشعث، أمن ماله أم من إصابة أصابها، فإن زعم أنها من إصابة أصابها فقد أقر بخيانة، وإن زعم أنها من ماله فقد أسرف، وأعزله على كل حال، وأضمم إليك عمله، وعليه كتب أبو عبيدة لخالد، فقدم عليه ثم جمع الناس وجلس لهم على المنبر... انظر ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٦٧ و٦٨، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص٣٧٥ و٣٧٦، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص٥٣، ٨٠، ٨١، ١١٥، الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص٥٥ و٥٦.

وعزله، حرص تمام الحرص على أن يطيب الرجل، ويعامله معاملة حسنة، ويقول له قولاً طيبًا ويتلطف به، على اعتبار أنَّ ذلك من مكملات العدالة التي تزينها وتحبب الناس في الالتزام والقيام عليها[1]، هذا عن الحالات التي رأى فيها عمر أن مال عماله نما بطرق مشروعة حلال، أما في الحالات التي شك فيها أن مال عماله جاء من طريق فيه ريبة وأمسك بدليل على ذلك، فجزاؤهم مصادرة المال كله، وقد فعل ذلك بعتبة بن أبي سفيان عامله على الطائف وعزله[2].

وفضلاً عما سبق، فإنَّ نظام المحاسبة عند عمر يتطلب دقة وصبرا، كما يتطلب تحقيقًا ومساءلة وإثباتًا ، حتى يتثبت من الشكوى، ويحدد الخطأ الحقيقي، ويظهر ذلك بوضوح في تعامله مع شكوى ضبة بن محصن من أبي موسى الأشعري عامله على البصرة، حيث أرسل لهما، وواجههما، وفصل في الأمر بعدما تبين حقيقة الشكوى بالتحديد[3].

وإذا كانت تجربة عمر بن الخطاب تقدم نموذجًا فريدًا في مجال محاسبة العمال ومصادرة أموالهم، فإنَّ ذلك القول لا يعني أنها التجربة الوحيدة على عهد الراشدين التي اهتمت بهذا الجانب من محاسبة العمال، فتجربة علي بن أبي طالب لا تقل مستوى أو أهمية عن تجربة عمر بن الخطاب في هذا المجال، فقد ألزم نفسه الشدة والدقة في محاسبة عماله حتى في أهون الأعمال وأبسطها لدرجة أنه حاسب وعاتب أحد عماله- عثمان بن حنيف عامله على البصرة، لأنه حضر وليمة، خشية أن تظهره بمظهر المقبل على

١- مما يذكر في هذا السياق أن خالدًا لم يغضب من مصادرة عمر لجزء من ثروته، ولم يؤثر ذلك على نصرته للإسلام والمسلمين، كما لم يؤثر على طاعته للخليفة واحترامه... يُنْظَرُ: الواقدي، فتوح الشام، جـ٢، ص ٣٩، البخاري، التاريخ الصغير، ص ٥٧.

٢- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٤، القسم الثاني، ص٥٩ و٦٠، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ١، ص٤٧ و٤٨، ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الأول، ص٥٣ و٥٤، د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ١٨١.

٣- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص١٨٤، ١٨٥، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٢٤.

صداقة الأغنياء، وذوي الثراء، فيظنون أنه أكثر ميلاً إليهم، في حين أنَّ منطق العدل والنزاهة يحتمان عنده أن تستوي كل الرعية أمام حاكمها[١].

أيضًا عندما يبلغه أن أحد عماله أخذ من أموال المسلمين ما لا يستحق، يكتب إليه يأمره بالقدوم عليه للتحقق والمحاسبة، ويحذره من حساب الله يوم القيامة[٢].

٣- العزل من الولاية:

كان من الطبيعي في الحالات التي تتظلم فيها الرعية من عاملهم عليهم، وعند تأكد الخليفة من ذلك أنْ يحتاط لهذه المسألة فيعزل هذا العامل، وكذلك أيضًا في الحالات التي يتثبت الخليفة فيها أن عامله خرج عن عهده إليه، أو لم يكن مؤهلاً تمامًا للولاية.

ولقد تعددت حالات العزل أيام عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، ففي أيام عمر عزل قدامة بن مظعون عن البحرين عندما شرب الخمر فأقام الحد عليه وعزله، وعزل عمار بن ياسر عن الكوفة، لأنه لم يحتمل الولاية، وتكاثرت شكاوي أهل الكوفة منه لضعفه ولينه[٣].

كما احتاط عمر في أمر المغيرة بن شعبة عندما اتهم بالزنا، فعلى الرغم من عدم إقامة البينة العادلة ضده، عزله عن البصرة.

علاوة على ذلك، فقد عزل عمر عتبة بن أبي سفيان عن الطائف وصادر

١- يُراجَعُ في ذلك : الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٤١٦، وكذلك عند د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ١٩٤.

٢- قد جاء في هذا الكتاب "أما بعد، فقد بلغني عنك أمر إن كنت فعلته فقد أسخطت ربك، وعصيت إمامك، وأخزيت أمانتك، بلغني أنك جردت الأرض، فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت يديك، فأرفع إليّ حسابك، وأعلم أنَّ حساب الله أعظم من حساب الناس والسلام"، يُنْظَرُ في ذلك : الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٤١٢.

٣- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص١٦٠ و١٦١، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص١٥ و١٦، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٢٥.

أمواله كلها عندما تأكد أنه حصل على هذه الأموال من مصادر يشك في شرعيتها، وعزل خالدًا بن الوليد وصادر شطرًا من ماله على النحو الذي أشرنا إليه آنفًا، خوفًا من فتنة القوم به(١).

وإذا ما انتقلنا إلى حالات العزل أيام عثمان بن عفان سنجد أنه عزل الوليد بن عقبة عن الكوفة لما اتهم بشرب الخمر، فأقام عليه الحد وعزله، كما عزل عمرًا بن العاص عن مصر لما تضاربت الأمور بينه وبين عبد الله بن أبي السرح عامل عثمان على جنود مصر(٢). كما عَزَل سعد بن أبي وقاص عن ولاية الكوفة(٣). ثم ما لبث أن عَزَلَ أبا موسى الأشعري عن البصرة بعد أربع سنوات من ولايتها(٤).

أضف إلى ذلك أنه عزل أيضًا سعيدًا بن العاص عن ولاية الكوفة عندما شكاه أهلها إلى عثمان، ورفضوا طاعته، وطلبوا منه أن يستعمل عليهم أبا موسى الأشعري، فأمَّرَه عليهم(٥).

١- ويُراجَعُ كتاب عمر في دواعي عزله خالد في د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص٤٥٨ و٤٥٩.

٢- لمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٢٥٣-٢٥٥، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص٤٥، ٤٦، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص١٥١ و١٥٢.

٣- يُراجَعُ ذلك بالتفصيل في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٥٢، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٤٢، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٥١.

٤- يُنْظَرُ ذلك بالتفصيل في الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٢٦٤ و٢٦٦، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص١٥٣ و١٥٤.

٥- تابع تفاصيل ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٣٣٠، ٣٣١.

المبحث الثالث

ممارسة العدالة في التعامل الخارجي

تعتبر العدالة أحد المداخل الرئيسية التي بني عليها التعامل الخارجي للخلفاء الراشدين في وقت الحرب ووقت السلم على السواء، ويمكن الحكم على السلوك السياسي لهم في تعاملهم على المستوى الخارجي عبر متابعة الفتوحات الإسلامية التي تمت في عهدهم من حيث دوافعُ هذه الفتوحات، وطبيعةُ الحروب الإسلامية ونظمها، والقواعد والأسس التي اعتمدوا عليها في التعامل مع العدو أثناء الحرب والقتال، وسلوكهم في التعامل مع الغنائم وأسرى الحرب، والتعامل بصفة عامة مع أهالي البلاد المفتوحة.

ولقد أخذت الفتوحات الإسلامية في عهد الراشدين أحد أسلوبين؛ أولهما أن يتم الفتح سلمًا دون مقاومة، ويعقد أهالي البلاد المفتوحة صلحًا مع المسلمين، وثانيهما أن يتم الفتح بعد حروب ومقاومة بين جيش المسلمين وأهالي البلاد المفتوحة. والقاعدة العامة التي يمكن استنتاجها في هذا الصدد أن المسلمين التزموا العدالة كاملة في تعاملهم الخارجي، يستوي في ذلك التعامل في زمن السلم والتعامل في وقت الحرب، فما بدأوا بالعدوان قط، ولا غدروا مرة واحدة، وكانوا أكثر الناس احترامًا ووفاء بالعهود مع غير المسلمين، وما أكرهوا أهالي البلاد المفتوحة على الدخول في الدين الإسلامي، وإنما قامت فتوحاتهم في مجموعها على ثلاثة خيارات لأهالي البلاد المفتوحة وهي:

الدخول في الدين، ويكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.

أو دفع الجزية والذود عنهم وحمايتهم.

أو المنابذة والحرب، ولا يبدأ المسلمون بالعدوان.

والوقائع والأحداث التي تحدد طبيعة تعامل الخلفاء الراشدين على المستوى الخارجي في وقت السلم وفي زمن الحرب أكثر من أن تحصى،

وتصرفات الخلفاء وقادتهم وجنودهم في ذلك لم تعرف إلا السلوك العادل في جميع الأحوال، ويمكن تحديد ذلك ودلالاته على النحو التالي:

أولاً: ممارسة العدالة في وقت السلم في عهد الراشدين.

تعتبر حالة السلم هي الأصل والأساس في التصور الإسلامي، وما الحرب إلا حالة ضرورة تفرض فرضًا، وبعبارة أخرى فإنَّ السلم هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، ويكون لغير المسلمين في حالة السلم حرمة على أموالهم ودمائهم، فتصان الأخيرة كما لا يجوز الاستيلاء على الأولى، وتفرض حالة السلم تعاونًا إنسانيًا بين المسلمين وغيرهم خصوصًا وأن هذه الحالة إنما تنشأ في الغالب عن رابطة تعاقدية بين المسلمين وغيرهم، وتلزم هذه الرابطة العقدية الوفاء بشروط التعاهد والتحرز من الغدر[١].

وفي وقت السلم يعمل المسلمون على تقوية أنفسهم للاستعداد لرد أي اعتداء قد يقع عليهم، وعليهم أيضًا واجب الدعوة إلى الإسلام وتبليغ تعاليمه والسعي لنشره بين غير المسلمين، كما أن عليهم البر بغير المسلمين والتزام العدالة في التعامل معهم[٢].

والتساؤل الذي يفرض نفسه هنا هو كيف كان تعامل الخلفاء الراشدين مع غير المسلمين في دار الحرب أو العهد[٣] في وقت السلم؟ وما هي صور

١- لمزيد من التفاصيل حول حالة السلم كأصل وأساس في علاقة المسلمين بغيرهم، وأدب الإسلام في حالة السلم، يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص٤٧-٥٢، د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص١٢٦ و١٢٧.

٢- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: المرجع السابق، ص١١٥-١١٨.

٣- يقسم بعض الفقهاء العالم إلى ثلاثة ديار: دار الإسلام، ودار الحرب، ودار العهد، ويضيف آخرون دارًا رابعة يسمونها دار موادعة وهي التي يكون بين أهلها والمسلمين عقد موادعة، ويحدث ذلك في حالة واحدة وهي أن يكون للعدو شوكة شديدة ولا يقوى المسلمون عليه، لمزيد من المعلومات حول المقصود بهذه الديار يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص١٩٠، ١٩١، وكذلك محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص٥٣-٥٦، د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص٩٩-١٠٩.

وأشكال هذا التعامل؟ وما هي طبيعته وخصائصه؟ وهل قام هذا التعامل على أساس العدل والإنصاف أم قام على غير ذلك؟

بداية يمكن القول إنه إذا كان المسلمون في عهد الراشدين قد التزموا العدالة في تعاملهم مع الأعداء في وقت الحرب، فإنهم، ومن باب أولى وأيسر، لابد وأن يلتزموها في تعاملهم معهم في وقت السلم، وقد عرف عنهم المعاملة العادلة المنصفة لأهالي البلاد التي فتحوها، وقد دفعت هذه المعاملة بأهالي تلك البلاد إلى الدخول في دين الإسلام أو عقد معاهدات الصلح مع المسلمين، سواء كانت عهود ذمة ثابتة ودائمة، أم عقود موادعة مؤقتة[١].

ولقد أخذ تعامل المسلمين في عهد الخلافة الراشدة مع غير المسلمين من خارج دار الإسلام في وقت السلم عدة صور وأشكال، وتعددت التعاملات ذات الصيغة السياسية على مستوى القيادات، إلى التعاملات ذات الصبغة الاقتصادية، والتعاملات المباشرة مع أهالي البلدان المفتوحة، وقد برزت العدالة واضحة في كل هذه التعاملات، ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي:

١- العدالة في التعاملات الخارجية ذات الصبغة السياسية:

يندرج تحت هذا النوع من التعاملات، بصفة أساسية، صورتان مهمتان من صور التعامل، أولاهما: معاهدات الصلح وعهود الأمان والذمة مع غير المسلمين باعتبارهما محور وأساس قواعد التعامل وتنظيم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في زمن السلم، وثانيتهما: التعامل مع الرسل والسفراء باعتبارها إحدى الأدوات الهامة التي اعتمد عليها في التعامل الخارجي لإقرار حالة السلم ومنع حالة الحرب بين المسلمين وغيرهم.

١- لمزيد من التفاصيل حول عهود الذمة والأمان والموادعة يُنْظَرُ:
محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ١٠٧ وما بعدها، مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص٥٧٠ و٥٨٧.

أ – معاهدات الصلح وعهود الأمان والذمة مع غير المسلمين:

تتمحور ممارسة العدالة فيما يتعلق بمعاهدات الصلح وعهود الأمان والذمة مع غير المسلمين حول عدة أسس وقواعد منها:

-حِرصُ المسلمين في عهد الخلافة الراشدة، تثبيتا لحالة السلم والسعي نحو إنهاء حالة الحرب، على قبول الصلح مع الطرف الآخر طالما طلب الطرف الآخر ذلك، وطالما كانت هذه العهود لا تعرف سوى الحق والعدل في شروطها، وعليه لو طلب قوم من أهل الحرب أن يصيروا ذمة للمسلمين يجري عليهم أحكام الإسلام على أن يؤدوا عن رقابهم وأراضيهم شيئًا معلومًا، فإنه يجب على الخليفة أن يجيبهم إلى ذلك، وأيضًا لو طلب العدو عهد موادعة أو صلح مع المسلمين فعلى الخليفة أن يجيبهم إلى ذلك طالما كان فيه مصلحة المسلمين[١]، ويبدو ذك واضحًا في وصية عمر بن الخطاب لأحد قواده حيث اختتمها بقوله "فإن طلبوا إليك الصلح فصالحهم"[٢].

ومثال ذلك أيضًا ما جاء في وصية لعليّ بن أبي طالب لأحد ولاته "ولا تدفعن صلحًا دعاك إليه عدوك ولله فيه رضا، فإنَّ في الصلح دعة لجندك، وراحة من همومك، وأمنًا لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه، فإنَّ العدو ربما قارب لينقل، فخذ الحذر، واتهم في ذلك حسن الظن، وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو ألبسته منك ذمة، فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنة دون ما عطيت، فلا تغدرن بذمتك، ولا تبخسن بعهدك، فإنَّ صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته، إياك والدماء وسفكها بغير حلها، والله سبحانه وتعالى مبتدئ بالحكم بين العباد فيما

١– لمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٤، ص ١٥٣٩، وكذلك محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص١٠٩، ١١٠.

٢– يُراجَعُ في ذلك: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ١٨٦.

تسافكوا من الدماء يوم القيامة، فلا تقوين سلطانك بسفك دم حرام، فإنه مما يضعفه، بل يزيله وينقله"[١].

إعمال مبدأ الوفاء بالعهود وعدم الغدر، وهو وفاء مطلق لا يقيده إلا رد فعل الطرف الآخر، فطالما التزم بشروط العهد، فعلى المسلمين الوفاء المطلق بشروطهم، لا يؤثر على ذلك الوفاء قوة الطرف الآخر أو ضعفه[٢]، وقد ثبت عن الخلفاء الراشدين التزامهم التام غير المنقوص بالوفاء بشروط تعاهداتهم مع غير المسلمين، وتحرزهم من الغدر والاعتداء.

وقد جاءت المعاهدات التي تمت في أيامهم نتيجة لواحد من أمرين: أولهما: أن يكون العهد نتيجة تخيير للذين يحاربونهم بين العهد أو الإسلام أو القتال، فيختارون العهد، ويعقد المسلمون مع أهلها عقودًا يلتزم فيها المسلمون بتركهم وما يدينون في ظل الأحكام الإسلامية ويكونون ذميين، وإما أن يعاهدوهم وتكون ديارهم ديار عهد، يوفون فيها للمسلمين بما يلتزمون، ويوفي المسلمون لهم بما يلتزمون، وثانيهما: أن يعاهد المسلمون الذين يحاربونهم على أن يتركوهم مهادنين موادعين لهم، ويكون ذلك لحال وقتية؛ لأن الحرب مستمرة وهذه عهود لها احترامها، ولكنها في أغلب أحوالها كانت وقتية"[٣]. والتزامًا بالوفاء بالعهود، لا يحل للمسلمين أخذ شيء من أموال المعاهدين إلا بطيب أنفسهم وبحقها، ويحرم عليهم التعرض لهم، لأنَّ في ذلك معنى الغدر وترك الوفاء، وهو أمر واجب لقول رسول الله ﷺ: "في العهود وفاء لا غدر فيه"[٤]، ولذلك آثر المسلمون الوفاء بتعهداتهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً حتى ولو حدث الغدر من قبل الطرف الآخر، ففي الحالات التي حدث فيها غدر بجنود المسلمين من

١- يُنْظَرُ: عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ١٢٧.

٢- يُراجَعُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٧٥.

٣- المرجع السابق، ص ٧٧.

٤- يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص ١٣٣.

قبل قادة جيوش الأعداء، لم يلجأ المسلمون إلى المعاملة بالمثل على إطلاقها، بل وقفت حدودها، عند الظهور عليهم، على التعامل مع هؤلاء القادة فقط دون أن تمتد لتشمل رعاياهم، حيث جرت العادة على الوفاء لهم بعهود أمانهم، ومن الوقائع التي تؤكد ذلك تصرف المسلمين أثناء فتح مصر مع البطليوس بطريق بهنسا بصعيد مصر، فقد طلب الأمان منهم، ثم غدر بهم وقتل منهم الكثير، ولما ظهروا عليه لم ينالوا الرعية بسوء، ووفوا لهم بأمانهم، واقتصرت المعاملة بالمثل على قادة الحرب فقط[1].

وقد بلغ الحرص على الوفاء بالعهود وعدم الغدر عند قادة المسلمين في عهد الراشدين مبلغًا عظيمًا جعل أغلب أهالي البلاد المفتوحة يقبلون على الإسلام فرادى وجماعات، ويستجيبون له بصورة تلقائية يبرزها بوضوح، على سبيل المثال، ما قاله رجل من أهل فارس لما أعلن إسلامه أثناء حرب العراق "والله لا تهزمون – يقصد المسلمين – ما دمتم على ما أرى من الوفاء والصدق والإصلاح والمؤاساة"[2].

ومن ذلك أيضًا ما قاله يوقنا، وكان قسًّا وأعلن إسلامه، لصاحب انطاكية يصف سلوك المسلمين وتعاملهم "أيها الملك، إني دخلت في دينهم، وأطلعت على أمرهم وكشف سرهم، فرأيت القوم لا يستمعون إلى الباطل، ولا يحيدون عن الحق، ولا ينامون الليل من كثرة اجتهادهم، ولا يتكلمون بغير ذكر ربهم، ينصفون المظلوم من الظالم، ويواسي غنيهم فقيرهم، الأمراء منهم في زي المساكين، والعزيز والذليل عندهم سواء"[3].

ومن مظاهر ممارسة العدالة في هذا الجانب أيضًا ما عرف عن الخلفاء الراشدين من حرص على التوسع في عهود الأمان كإنهاء جزئي للقتال

١- حول تفاصيل هذه الواقعة يُنْظَرُ: الواقدي، فتوح الشام، جـ٢، ص١٨٠ و١٩٣.

٢- يُنْظَرُ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٥١٤.

٣- الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص١٩٦ و١٩٧.

والحرب ونشوء حالة السلم[١]، ولقد جاء هذا التوسع نتيجة طبيعية لمعنى الحرب في الإسلام، ومقاصدها من دفع الاعتداء ومقاومة الظلم، وهذا التوسع في منح الأمان جعل بالإمكان أن يعطي المسلم الأمان، يستوي في ذلك المسلم الحر والعبد، والرجل والمرأة، ومما يذكر في ذلك أن عمر بن الخطاب أجاز أمان العبد المسلم وأقره، كما أجاز أمان المرأة المسلمة[٢].

ومن صور التوسع في الأمان أيضًا جواز إعطاء الأمان بالإشارة والفهم، فقد اعتبر عمر ابن الخطاب مقولة "لا تخف" بمثابة عهد أمان[٣]، وقد حرص المسلمون على إعطاء الأمان للأفراد والجماعات حتى لو لم يعرفوا لغة القوم، وقد عرفوا من الحرب مع الروم أن من قال منهم: "الغوث" يعني الأمان، فكانوا يعطونه إياه[٤]، أضف إلى ذلك أنهم حرصوا على الوفاء بعهود الأمان والتزموا بها في حالة التباس الأمر عليهم وعدم تيقنهم من

١- يقصد بالأمان أن ينضوي الفرد في لواء الدولة الإسلامية بحيث يكون واحدًا منهم، ويخرج من صفوف المقاتلين إلى صفوف أهل الذمة، ويكون عليه مجموعة من الالتزامات يجب أن يوفي بها، ويكون ماله وعرضه ونفسه مصانًا لا يمس ولا يعتدى عليه، لمزيد من المعلومات حول التوسع في عهود الأمان، يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٢، ص٤٠٩-٤٥٢، ٥٤٦-٥٧٥، محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص١١٣ و١١٤، وحول حالات الأمان وحقوق والتزامات المستأمن، يُراجَعُ: مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٧٧-٦٠٠.

٢- أجاز عمر بن الخطاب أمان المرأة المسلمة وقال: إن كانت المرأة لتأجر على المسلمين فيجوز ذلك"، أي يجوز أن تعطي الأمان للمشركين، وفي رواية أخرى "لتأخذ" بمعنى تأخذ العهد بالصلح والأمان.

يُنْظَرُ: الشيباني، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٥٥.

٣- يروى عن عمر بن الخطاب أنه قال: "أيما رجل من العدو أشار إليه رجل بإصبعه، إنك إن جئت قتلتك، فهو آمن فلا يقتله، بمعنى أنه إذا أشار إليه بإشارة أمان ولا يدري الكافر ما يقول فهو آمن... يُراجَعُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص٤٩٢، ٤٩٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣١٣. د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٤٠٩.

٤- يُراجَعُ نماذج وأمثلة لذلك في: الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص٧٧ و٨١ و٨٢، ٨٨، ٨٩.

أن الفتح تم صلحًا أو عنوة[1]، وقد جرت العادة على أنه إذا أمن رجل من المسلمين قومًا من المشركين، وأغار عليهم آخرون من المسلمين لم يعلموا بالأمر فقتلوا منهم وأصابوا، ثم علموا بالأمان فعلى المقاتلين دية القتلى، وترد الأموال والنساء لبطلان الاسترقاق بعصمة المحل، وإذا أنجبوا منهم أولادًا، يغرمون المهر وأولادهم أحرار[2]، يدل على ذلك أنه في عهد عمر بن الخطاب تم حصار مدينة الأهواز وفتحت، وقد كان لهم صلح من عمر، وقد أصاب المسلمون نساء منهم، فبلغ ذلك عمر، فكتب إليهم أن يأخذوا أولادهم ويردوا إليهم نساءهم[3].

ب- التعامل مع الرسل والوفود:

يحكم ممارسة العدالة في التعامل مع الرسل والوفود في عهد الراشدين إعمال مبدأ المعاملة بالمثل وهو أحد مستويات العدالة[4]، فوفق الأسس والقواعد التي يعامل بها رسل المسلمين ووفودهم في دار الحرب، يعامل رسل ووفود غير المسلمين في دار الإسلام، ولكن كان ثمة حدود لإعمال هذا المبدأ كأسلوب للتعامل مع الوفود والرسل التي تأتي دار الإسلام، بحيث لا يؤدي إعماله إلى التضحية بقيم الإسلام ومبادئه مهما كان رد

١- مما يذكر في ذلك ما حدث في الشام أثناء فتح إحدى بلدانها، حيث دخلها خالد بن الوليد فاتحًا من أحد أبوابها، وكان أبو عبيدة بن الجراح قد أعطى لأهلها عهد أمان لم يعلم خالد به، وتنازعا في الأمر، فتشاوروا فيما بينهم، فقر رأيهم على عدم الغدر والوفاء بعهد الأمان، وكتبوا للخليفة بذلك، وكان الخليفة في ذلك الوقت عمر بعد وفاة أبي بكر، وقد عزل عمر خالدًا وولى أبا عبيدة، وكتب إليه "أما اختصامك أنت وخالد في الصلح والقتال فأنت الوالي وصاحب الأمر، وأن صلحك جرى على الحقيقة أنها للروم، فسلم إليهم ذلك والسلام"، يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص٤٥-٤٨ و٥٥. ثم يُراجَعُ تفاصيل هذه الأحداث والمراسلات في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص٥٨٤-٥٨٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٥٤-٣٥٦.

٢- يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص ٢٥٨.

٣- يُراجَعُ في ذلك : المرجع السابق، جـ١، ص ٢٥٩.

٤- حول مبدأ المعاملة بالمثل كأساس في التعامل مع الرسل والملوك، وضرورة عقد الأمان لهم، يُنْظَرُ: مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص٧٨٠-٧٨٩، د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص ٩٢.

فعل الطرف الآخر، فعلى سبيل المثال لا يجوز الغدر أو الخيانة برسل غير المسلمين في دار الإسلام حتى لو أضمروا لرسل المسلمين في دارهم نية غدر أو خيانة، وكل ما يلزم في هذه الحالة التحرز من الغدر برسلهم، وأخذ الحيطة والحذر منهم.

لذلك عندما أرسل ولي عهد المقوقس حاكم مصر إلى عمرو بن العاص أثناء فتح مصر طالبًا منه أن يوفد من قبله رسولاً ليتحدثوا إليه، ذهب إليهم عمرو بن العاص بنفسه، ولما أعجبوا ببلاغته وفصاحته طلب منه وزيره أن يقبض عليه لينهزم أصحابه، فتحايل عليه ولي العهد أن يحضر عشرة من أصحابه ليطلع على مدى بلاغتهم وفصاحتهم، وهو يكن لهم نية الغدر حيث عزم على قتلهم وعمرو بن العاص، وقد أعلن عن ذلك في حضور عمر، ظنًا منه أنه لم يفهم ما أعلنه، ولما تأخر عمرو عن إجابته بالحضور مع أصحابه، أرسل إليه ولي العهد رسولاً من قبله، فاستقبله عمرو وقال له "إنَّ الغدر يهلك أصحابه وأهله، وإنَّ على الباغي تدور الدوائر، يا ويلكم ينفذ صاحبكم يطلب منا رسولاً، فلما أتيته أراد أن يقبض عليّ وقال كذا وكذا، فأنت يا ويلك ما الذي يمنعني عنك إذا أردت قتلك، ولسنا نحن ممن يخون ويغدر، إرجع إليه وقل له إني فهمت ما قال، وما بقي بيننا إلا الحرب[1].

ويأخذ تطبيق مبدأ المعاملة بالمثل في التعامل مع الرسل والسفراء، وفي إطار الالتزام بالقيم والمبادئ الإسلامية، في عهد الراشدين عدة مظاهر منها:

– قبول استقبال الرسل وابتعاثهم وإكرامهم وتصديقهم: فقد حرص الخلفاء الراشدون وقادة جيوشهم على إرسال رسل من قبلهم إلى ملوك وقادة جيوش الفرس والروم قبل الدخول في القتال معهم أو أثناء القتال،

١– يُراجَعُ هذه الواقعة في: الواقدي، فتوح الشام، جـ٢، ص٣٢–٣٤.

خصوصًا إذا ما طلبوا هم ابتعاث رسل من قبل المسلمين لمعرفة ما جاءوا به وما يريدون، ومن أشهر هذه الوفود والبعثات في عهد الراشدين تلك الرسل والوفود التي أرسلها سعد بن أبي وقاص، قبل يوم القادسية، إلى كل من ملك الفرس وقائد جيشه رستم لما طلبوا ذلك[١].

وفي نفس الوقت لم يرفض الخلفاء الراشدون أو قادة جيوشهم استقبال رسل من قبل غير المسلمين، وتاريخ الفتوحات الإسلامية حافل بالعديد من النماذج والأمثلة في هذا المجال، وكانوا يكرمون وفادتهم ويصدقونهم فيما جاءوا به، لأنه مفروض في الرسل الأمانة والصدق[٢].

- ضرورة إعطاء الأمان للرسل والوفود وحمايتهم: كانت الرسل والوفود التي تأتي لدار الإسلام، في عهد الراشدين، في أمان لحين خروجها من دار الإسلام، حتى لو غدر غير المسلمين برسل المسلمين المبعوثين إليهم[٣]، فإذا جاء رسول ملك أهل الحرب إلى معسكر المسلمين فهو آمن حتى يبلغ رسالته، وهو بمنزلة المستأمن الذي جاء للتجارة، وعلى المسلمين حراسته وحمايته طوال وجوده بدارهم[٤]، وكذلك إذا دخل رهط من المسلمين إلى دار الحرب مدعين أنهم رسل الخليفة، فهم آمنون بالضرورة، ويوجب عليهم أمانهم عدم قتل أحد من دار الحرب أو أخذ شيء من أموالهم ماداموا في دارهم[٥].

١- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك والحوار الذي دار بين هؤلاء الرسل وملك الفرس وقائد جيشه رستم في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص٤٩٨-٥٠٠ و٥٢٠-٥٢٤.

٢- يفترض أن يكون الرسل أهل صدق وأمانة، لذلك إذا أرسل أمير العسكر رسولاً إلى أمير حصن برسالة، ونقل هذا الرسول على لسان أميره الأمان لأمير الحصن وأهله، فالقوم آمنون، وإذا فتح الحصن لا يجوز سبيهم وفاء لأمان الرسول الذي نقله إليهم طالما علموا بذلك وتبينوا صدقهم فيه... يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص٤٧١ و٤٧٢.

٣- يُنْظَرُ نماذج لذلك في الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص٨١ و٨٢.

٤- يُراجَعُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٢، ص ٥١٥.

٥- المرجع السابق، جـ٢، ص ٥٠٧.

- عدم الاعتداء عليهم أو تعذيبهم: لا يجوز الاعتداء على الرسل والوفود، أو التعرض لهم أو تعذيبهم ما لم يتحقق منهم خيانة، إعمالاً للأمان الذي يمنحونه، بصفتهم رسلاً، في إطار المعاملة بالمثل[1].

ولقد حرص المسلمون في زمن الخلافة الراشدة على عدم الاعتداء على الرسل التي تأتي لدار الإسلام أو التعرض لهم بالإيذاء والتعذيب، فالرسل لا تقتل، وخير مثال على ذلك أن جبلة بن الأيهم لما أوفد رسولاً من قبل ملك الروم على المسلمين في يوم اليرموك، ورغم ارتداده عن الإسلام، لم يتعرض له أحد من المسلمين بسوء، وفاء لأمانه لكونه رسولاً موفدًا في مهمة معينة[2]. وأيضًا، وفي إطار إعمال مبدأ المعاملة بالمثل، لا يجوز التعرض لمن يدخل دار الحرب من المسلمين مدعيًا أنه رسول "موفد" من قبل الخليفة[3].

- جواز تبادل الهدايا وحدود التصرف فيها: يخضع تبادل الهدايا من وإلى رسل المسلمين لمبدأ المعاملة بالمثل أيضًا، والقاعدة العامة هي جواز قبول الهدايا من الملوك غير المسلمين سواء كانت هذه الهدايا خاصة بالرسل أم الأمراء والخلفاء، وكذلك جواز إكرام رسلهم ووفودهم ومنحهم الهدايا، إقتداء برسول الله ﷺ في ذلك حيث كان يكرم الرسل والوفود التي كانت تقدم عليه، كما كان يقبل الهدايا من الملوك غير المسلمين[4]، وقد جرت العادة في عهد الخلفاء الراشدين بقبول الهدايا وإكرام الرسل الموفدة إليهم من قبل أهل الحرب خصوصًا إذا كان ذلك

١- المرجع السابق، جـ٢، ص ٥٢٠.

٢- يُراجَعُ في ذلك : الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص١٠١ و١٠٢.

٣- يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٢، ص٥٠٧ ، ٥١٠.

٤- يُراجَعُ تفاصيل الوفود التي كانت تقدم على رسول الله وإكرامه وفادتهم، وكذلك الرسل التي بعثها للملوك من العرب، وغيرهم يدعوهم إلى الإسلام في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ١، القسم الأول، ص١٥-٨٦.

يعمل على تأليف قلوبهم وهدايتهم إلى الإسلام[١].

وفي جميع الأحوال، فإن الاحتياط والتحرز في التصرف في الهدايا التي ترسل للخلفاء وسُراة الجيش يعطي الأولوية لرد هذه الهدايا إلى بيت المال، أو تعتبر فَيْئًا إذا كانت مرسلة لسراة الجند، امتثالاً لقول رسول الله ﷺ "هدايا الأمراء غلول" يقصد إذا حبسوها لأنفسهم[٢].

٢- العدالة في التعاملات الخارجية ذات الصبغة الاقتصادية:

تعددت صور التعاملات الخارجية ذات الصبغة الاقتصادية والمالية في عهد الراشدين، وأهمها التعاملات التجارية مع غير المسلمين وفرض ضريبة العشور على من يمارس التجارة من غير المسلمين في دار الإسلام، إعمالاً لمبدأ المعاملة بالمثل في هذا الجانب حيث كان تجار المسلمين الذين يمارسون التجارة في دار الحرب يدفعون هذه الضريبة، ومن التعاملات الاقتصادية الخارجية أيضًا الجزية والخراج المفروضة على أهالي البلاد المفتوحة غير المسلمين، والتي كانت تتم بموجب عهود صلح وذمة وأمان، ويتفق بشأن مقدارها وسدادها في هذه العهود.

ويمكن بيان ممارسة العدالة في عهد الراشدين في التعامل مع هذه الأمور ذات الطابع الاقتصادي على النحو التالي:

١- يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٤، ص ١٢٣٧ حيث يرى أن الرأي للأمير في قبول الهدايا فيقبلها لتأليف قلوب غير المسلمين وهدايتهم، أو يردها إظهارًا للشدة والغلظة عليهم، ويروى الواقدي أن عمر ابن الخطاب كان يقبل هدايا الملوك غير المسلمين، بيد أنه لم يأخذها لنفسه، وإنما احتاط فيها فكان يبيعها ويضع ثمنها في بيت المال، وقصته مع زوجته معروفة لما أرسلت بطيب هدية إلى زوجة ملك الروم مع بريد المسلمين وردت عليها بهدية، فاحتاط في الأمر وأعاد لزوجته مقدار هديتها، ووضع الباقي في بيت المال، يُنْظَرُ: الواقدي، فتوح الشام، جـ٢، ص ٩، الشيباني، مرجع سابق، جـ٤، ص ١٢٤١.

٢- يُراجَعُ في ذلك : المرجع السابق، جـ٤، ص ١٢٣٩.

أ – في تنظيم العلاقات التجارية مع غير المسلمين وتقرير ضريبة العشور:

لم يمنع الخلفاء الراشدون التجار غير المسلمين من ممارسة التجارة في دار الإسلام، كما لم يحظروا على تجار المسلمين ممارستها في خارج دار الإسلام، وبالتالي كان ثمة نوع من الحرية التجارية بين دار الإسلام وجيرانها، ومن الطبيعي أن يصاحب هذه الحرية التجارية عملية تنظيم للتبادل التجاري بينهما، لضمان حقوق والتزامات التجار المسلمين في ديار غير المسلمين، وكذا حقوق والتزامات التجار غير المسلمين في دار الإسلام، وارتبطت عملية التنظيم هذه أصلاً بإعمال مبدأ المعاملة بالمثل في منح التسهيلات، أو وضع الضوابط التي تحكم هذه العملية.

ومن التسهيلات المتبادلة:

– يجوز منح التجار الأمان في دار الإسلام وفي ديار غير المسمين، وهو أمان تفرضه إقامتهم المؤقتة بقصد التجارة، ويتجدد هذا العهد من وقت لآخر[١].

– طالما يمنح التاجر عقد الأمان، فلا يحل الغدر بهم أو التعرض لهم في ديار غير المسلمين أو في دار الإسلام[٢].

– إنَّ أموال التجار وبضائعهم وأرواحهم مصانة في دار الإسلام، وفي ديار غير المسلمين، ولا يجوز الاستيلاء على أموالهم أو الاعتداء عليهم[٣].

١– يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٦٨.

٢– يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٢، ص ٥٠٨.

٣– يُراجَعُ ذلك في: ابن قدامة، المغنى، جـ١٠، ص ٤٣٧، حيث يرى أنه "إذا دخل حربي دار الإسلام بأمان، فأودع ماله مسلمًا أو ذميًا أو أقرضهما إياه، ثم عاد إلى دار الحرب، نظرنا فان دخل تاجرًا أو رسولاً أو متنزهًا أو لحاجة يقضيها ثم يعود إلى دار الإسلام فهو على أمانه في نفسه وماله، لأنه لم يخرج بذلك عن نية الإقامة في دار الإسلام فأشبه الذمي لذلك، وإن دخل مستوطنًا بطل الأمان في نفسه، وبقي في ماله".

وأما الضوابط المتبادلة، فمنها:

- إقرار ضريبة العشور على التجار غير المسلمين في دار الإسلام كما هي مقررة على التجار المسلمين في ديار غير المسلمين، وهي بمثابة جمارك تحصل على التجارة بين الدول، وكانت هذه الضريبة تحصل ممن يزيد رأسماله في التجارة على مائتي درهم، فيحصل من المسلم ربع العشر، والذمي نصف العشر، أما الحربي فيحصل منه العشر، وقد تقرر أخذ هذه الضريبة منه بهذه الصورة من باب المعاملة بالمثل حيث كانوا يأخذون العشور من تجار المسلمين في دارهم، ولم تكن هذه الضريبة تحصل إلا مرة واحدة منهم كل عام[1].

- الالتزام بعدم ظلم التجار في تحصيل العشور وإنصافهم ممن يظلمهم، فإذا حدث خطأ ما في أخذ العشور وتحصيلها، للحربي أن يتظلم إلى الخليفة في ذلك، وعلى الخليفة إنصافه، كما فعل حربي مستأمن لما دفع ضريبة العشور لعاشر عمر بن الخطاب، ثم مر عليه راجعًا فطلب العشور منه مرة ثانية، فتظلم من ذلك إلى عمر، فكتب لعاشره بإنصافه[2].

- يجب على تجار المسلمين أن يلتزموا آداب البيع والشراء في دار الحرب، ولا يحق لهم التجارة فيما هو محرم شرعًا كالخمر والخنزير[3]، وأيضًا يجب على التجار غير المسلمين في دار السلام أن يلتزموا بآداب البيع الشراء وبأحكام الإسلام في ذك، فلا يحل لهم التعامل بالربا أو إبرام

١- يُنْظَرُ: الشيباني، مرجع سابق، جـ٥، ص٢١٣٣-٢١٣٦.

٢- يُراجَعُ ذلك عند: الشيباني، السير الكبير، جـ٥، ص ٢١٤١.

٣- لقد كان تجار المسلمين قدوة في سلوكهم التجاري العادل في دار الحرب حيث التزموا آداب الإسلام وتعاليمه في التجارة، بصورة جعلت منهم أحد المعابر الهامة التي ساعدت على انتشار الإسلام، يُراجَعُ تفاصيل هذا الدور في: توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص٢٩٠، ٢٩١.

عقود تجارية لا يحلها الإسلام[1]، ومع ذلك يجوز لهم التجارة في الخمور والخنزير، ولكن في هذه الحالة تؤخذ منهم قيمة العشر نقدًا، فقد رُوِيَ عن عمر بن الخطاب، أنه جمع عماله بالموسم وقال لهم: "ماذا تأخذون من أهل الذمة مما يمرون به عليكم من الخمر؟" قالوا: نصف العشر، فقال عمر: "ولوهم بيعها، وخذوا نصف العشر من أثمانها"[2].

ب- في تنظيم التعامل المالي والاقتصادي مع أهالي البلاد المفتوحة غير المسلمين:

مما يؤكد ممارسة العدالة في هذا الجانب حرص الخلفاء الراشدين على عدم التحكم في المغلوبين، وبقاء أراضيهم في أيديهم، وتنظيم التعامل المالي بينهم في هذا الجانب بصورة منصفة وعادلة[3]، وعليه لو ظهر المسلمون على قوم من أهل الحرب وعلى أرضهم يجوز للخليفة أن يجعلهم ذمة ويؤدون الخراج عن أراضيهم التي تبقى تحت أيديهم كما فعل عمر بن الخطاب بأهل السواد بالكوفة[4].

وإذا طلب قوم من أهل الحرب أن يصيروا ذمة للمسلمين يجري عليهم أحكام الإسلام، ويؤدون عن رقابهم وأراضيهم الجزية والخراج، فعلى الخليفة أن يجيبهم إلى ذلك[5].

والفيصل الذي يحكم هذه المسائل وتقرير الحقوق والالتزامات الواجبة

١- حيث إنَّهم يطبق عليهم أحكام المستأمن في دار الإسلام، في تعاملاتهم المالية وفي الجرائم والعقوبات التي يرتكبونها، ففي هذه الحالة يطبق عليهم أحكام الإسلام كما تطبق على المسلم والذمي، أما الأمور الشخصية من زواج وطلاق فتسري عليهم فيها القواعد المطبقة في دينهم الذي يعتنقونه، يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: د. رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص٩٤ و٩٥، محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص٧٠-٧٢.

٢- يُنْظَرُ في ذلك : الشيباني، السير الكبير، جـ٥، ص٢١٤٢ و٢١٤٣.

٣- يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٣١.

٤- يُراجَعُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٤، ص ١٥٣٦.

٥- يُنْظَرُ: المرجع السابق، جـ٤، ص ١٥٢٩.

لهم أو عليهم هو عهود الصلح والذمة والأمان التي تبرم بينهم وبين المسلمين في ذلك، ولقد ثبت عن الخلفاء الراشدين حرصهم على عدم تكليفهم مالا طاقة لهم به في جزية أو خراج، والحفاظ على الحد الأدنى من المعيشة الكريمة لهم بعد أداء هذه الالتزامات المالية اليسيرة على نحو دفعهم في بعض الحالات إلى إسقاط هذه الالتزامات عنهم إذا لم يتمكنوا من توفير حياة كريمة لهم بسبب أدائها، أضف إلى ذلك أن الخلفاء الراشدين وعمالهم التزموا الرفق بهم وإنصافهم ممن يظلمهم أو يعتدي عليهم[١].

٣- العدالة في التعامل المباشر مع أهالي البلاد المفتوحة

بدأ عهد الخلفاء الراشدين ووصية رسول الله ﷺ ببعث جيش أسامة إلى الشام وإنقاذه قائمة على عاتق الخليفة من بعده، ويجب عليه الوفاء به لرد اعتداء حاكم الروم على المسلمين من أهل الشام[٢]، واستمرت الخلافة الراشدة في حالة حرب مع أكبر دولتين في العالم آنذاك وهما دولة الفرس ودولة الروم، وعلى الرغم من ذلك كان تعامل المسلمين مع أهالي البلاد المفتوحة في الشام والعراق وفارس ومصر خير دليل على رغبة المسلمين في إقرار حالة السلم، وأن الحرب ما هي إلا حالة ضرورة فرضت عليهم، وما كانوا فيها بادئين بالعدوان، فلقد انتهت هذه الحروب بانتصار المسلمين على الفرس والروم في عدة مواقع، ولم ينزع المسلمون إلى التحكم في المغلوبين من أهالي تلك البلاد، أو انتزاع أرضهم منهم، بل أبقوا على الأرض الزراعية في أيدي أهلها، وجعلوا عليها ضرائب مفروضة سموها (الخراج) وهي ضريبة بسيطة لم تكلفهم ما لا يطيقون[٣].

وانقسم أهالي تلك البلاد المفتوحة إلى فئتين؛ فئة آثرت الدخول في

١- لمزيد من التفاصيل حول تنظيم دفع الجزية والخراج، وتعامل الراشدين مع أهل الذمة ووفائهم بعهودهم معهم.. يُنْظَرُ: المبحث الثاني بالفصل الثاني من هذه الدراسة.

٢- يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٥٠.

٣- المرجع السابق، ص ٣١.

الإسلام فكان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وكان عطاؤهم على قدر بلائهم في الإسلام وجهادهم فيه، ومما يروى في ذلك قصة أبي موسى في حصار السوس، إذ توجه إليه سياه (قائد فارسي) وعشرة من الأساورة يأخذون شروطًا لأنفسهم على أن يدخلوا في الإسلام ويقاتلوا معهم العجم دون العرب، وإنْ قاتلهم العرب منعهم المسلمون منهم، وينزلوا حيث شاءوا، ويكونوا فيمن شاءوا من المسلمين، وأن يلحقوا بأشراف العطاء، وأن يعقد لهم أمير المؤمنين، وكان من الطبيعي أن يرفض أبو موسى هذه الشروط، وقال لهم: "بل لكم ما لنا وعليكم ما علينا"، فلم يرضوا، فكتب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بذلك، فأرسل إليه أن أعطهم ما سألوك، فأسلموا وشهدوا معه حصار تستر، بيد أنه لم يرَ منهم جدًا أو نكاية، فسألهم في ذلك، فأجابه سياه (قائدهم): "لسنا مثلكم في هذا الدين ولا بصائرنا كبصائركم، ليس لنا فيكم حرم نحامي عنهم، ولم تلحقنا بأشراف العطاء"، فكتب أبو موسى بالأمر إلى عمر، فكتب إليه "أن ألحقهم على قدر البلاء في أفضل العطاء وأكثر شيء أخذه أحد من العرب"، ففرض لهم فكانوا على درجة كبيرة من البلاء وحسن الجهاد[1].

أما الفئة الثانية فهي فئة المخالفين فتنقسم إلى قسمين، أولهما أهل عهد وتكون دارهم دار عهد، وثانيهما أهل ذمة تدخل ديارهم ضمن الديار الإسلامية، ويكون لهم الذمة والأمان فلا يزعج لهم آمن، ولا يكلفون مالا يطيقون، ويكونون في اطمئنان مستمر، ولهم حسن الجوار والمحبة الظاهرة[2].

ويتضح السلوك العادل في تعامل المسلمين المباشر مع أهالي البلاد المفتوحة من الذميين والمعاهدين من خلال متابعة نماذج من وصايا الخلفاء

١- يُنْظَرُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٨٩-٩١.

٢- يُراجَعُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ١١٢.

الراشدين وعمالهم في هذا الجانب[1]، حيث تدعو هذه الوصايا إلى التزام العدالة في التعامل معهم، والرفق بهم والوفاء بشروطهم، وإنصافهم ممن يتعرضون لهم بظلم أو عدوان، ولقد دفع هذا السلوك العادل من جانب المسلمين في تعاملهم مع أهالي البلاد المفتوحة إلى دخول بعضهم في الإسلام، كما كان لذلك أثره الواضح في قبول الصلح مع المسلمين وأداء الجزية والخراج، ومن نماذج ذلك أهل قنسرين الذين حرصوا على طلب الصلح من المسلمين باعتبارهم "أصحاب وفاء وذمة، وأنهم فتحوا أكثر البلاد بالصلح والعدل"[2].

ثانيًا: ممارسة العدالة في وقت الحرب في عهد الراشدين

لفهم كيف مارس المسلمون العدالة في وقت الحرب مع الأعداء في عهد الخلافة الراشدة ينبغي تناول عدة عناصر تحدد أسلوب تعاملهم الخارجي وطبيعته وخصائصه في زمن الحرب، وهذه العناصر هي:

١- دوافع الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين

كانت الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين امتدادًا لحروب النبي ﷺ، فاتسمت بالعدالة، ودفع الظلم، ورد الاعتداء وتحرير الشعوب الضعيفة من ربقة الاستبداد الروماني والفارسي وحمايتها من طغيانهم حيث لا يسكت الإسلام عن ظلم الأقوياء للضعفاء، بل صرح القرآن الكريم أنَّ اللّٰه يمن على الضعفاء بأسباب القوة ليتمكنوا من إقامة العدل في الأرض[3]، فهي إذن حروب جهاد لرد العدوان والدفاع عن الدعوة الإسلامية، وإزالة ما يحول دون وصولها للناس، فتأخذ بذلك شكل الحروب الدفاعية،

١- يُنْظَرُ هذه الوصايا والوقائع في: الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص٨٤ و٨٥، جـ٢، ص٤١، ٤٢.

٢- يُراجَعُ تفاصيل ذلك: المرجع السابق، جـ١، ص٦٥ و٦٦.

٣- جاء هذا التصريح القرآني في قوله تعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾ ،(القصص:٥)، ولمزيد من المعلومات يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص٤٣ و٤٤.

كما أنها تأخذ صورة الحروب الوقائية لمنع الغدر والخيانة[1].

ولقد دفعت الأغراض العادلة للفتوحات الإسلامية جوستاف لوبون لأن يقول في كتابه "حضارة العرب" إنَّ "الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل الفاتحين العرب، ولا دينا مثل دينهم"[2].

وتشير جميع الوقائع المتعلقة بالفتوحات الإسلامية إلى أن نشر الدعوة الإسلامية، بما يعنيه ذلك من إعلاء شأن مبدأ التوحيد، وإقامة العدالة الإسلامية بما يحمله ذلك من تطبيقها مع غير المسلمين والأعداء، كانا هما الدافعين الأساسيين للحروب الإسلامية، أو بعبارة أخرى إعلاء شأن مبدأ التوحيد على المستوى الجماعي حيث نشرُ الدعوة وحمايتُها والدفاعُ عنها[3]، وإقامة العدالة وتطبيقها على مستوى التعامل بين الأفراد، ولقد أدرك الخلفاء الراشدون وقادة جيوشهم، بل والجنود، هذه الحقيقة ووعوها وآمنوا بها إيمانًا تامًا، ويؤكد ذلك كتب أبي بكر الصديق التي بعث بها إلى ملوك اليمن وأهل مكة يدعوهم فيها إلى الجهاد وفتح بلاد الشام[4]، إذ تشير على أنه إنما كان يهدف من وراء هذا الجهاد تحقيق غايتين رئيسيتين هما: إعلاء شأن دعوة التوحيد ونشرها وإقامة العدالة والقضاء على حكم الطغاة الذين يحكمون تلك البلاد، بما يعنيه ذلك من أنَّ نصرة المستضعفين ورفع الظلم عنهم، وإقامة العدل فيهم كان واحدًا من

١- يُنْظَرُ في ذلك: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٣٢.

عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ١٢٦.

٢- يُراجَعُ: جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ٧٩٢-٧٩٦.

٣- يتعمق أحد الباحثين في تحليل مفهوم نشر الدعوة، ويعتبره الأساس الذي تنبني عليه علاقة المسلمين بغيرهم، يُراجَعُ تفاصيل ذلك في: مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص٧١٩-٧٢٧.

٤- نصت هذه الكتب على "إني أحمد الله الذي لا إله إلا هو، وأصلي على نبيه محمد ﷺ، وقد عزمت أنْ أوجهكم إلى بلاد الشام لتأخذوها من أيدي الكفار والطغاة، فمن عول منكم على الجهاد والصدام فليبادر إلى طاعة الملك العلام"، يُنْظَرُ في ذلك : الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص ٢.

أهم دوافع التدخل الإسلامي[1].

ويتأكد ذلك من تصرفات سراة الجند، فهذا خالد بن الوليد في فتح الحيرة يسأل أهلها متعجبًا من رفضهم الدخول إلى الإسلام قائلاً لهم: ما تنقمون من العدل والإنصاف، وعندما يختارون دفع الجزية يقول لهم: "تبا لكم، إنَّ الكفر فلاة مضلة، وأحمق العرب من سلكها"، ومع ذلك يرى أن العدالة تفرض عليه ألا يكرههم على شيء، فيقبل منهم الصلح[2].

ولعل الحوار والمناظرة التي دارت بين خالد بن الوليد وجرجة مقدم عسكر الروم أثناء معركة اليرموك، فيه من الدلالة على إدراك خالد وجنوده لعدالة حروبهم، وأن دافع فتوحاتهم إقامة العدل ونشر عقيدة التوحيد.

وفي هذا السياق، تدل أحداث ووقائع يوم القادسية على مدى إدراك الخليفة عمر بن الخطاب، وقائد الجيش سعد بن أبي وقاص، وأيضًا الجنود، لحقيقة دوافع قتالهم للفرس، والتي تنحصر في نشر لواء دعوة التوحيد، وإقامة العدالة ومنع الظلم عن أهالي البلاد المفتوحة؛ فعلى مستوى الخليفة فإن تحليل وصايا عمر بن الخطاب لسعد بن أبي وقاص وخطبه ورسائله تحمل الكثير من الدلالات التي تؤكد أنَّ إقامة العدل من أهم دوافعه في حرب الفرس، فيوصي قائده بالعدل والمساواة بين الناس، دون ركون إلى نسب أو حسب مهما علت مكانته وارتفعت، موضحًا له أن الخلاص والنجاة في هذه الحروب لا يكون إلا بالتزام الحق والعدل والخير وخشية الله.

وللعدل عند الخليفة إمارات وتباشير منها الحياء والسخاء والهين واللين والرحمة، والزهد الذي يعتبره مفتاح العدل، والاعتبار الذي يرى أنه يمثل باب العدل ومدخله، وهكذا يتضح أنَّ الحكم بالعدل وإقامته أحد غايات الجهاد الإسلامي، وأساس صدقه وتحقيق فاعليته

١- يُراجَعُ: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص٧٩٢-٧٩٦.

٢- يُراجَعُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص٣٦١ و٣٦٢.

في تصور الخليفة عمر بن الخطاب[1].

وإذا ما انتقلنا من مستوى إدراك القيادة إلى مستوى إدراك الجنود لدوافع الفتوحات سيلاحظ أنهما يلتقيان ولا يختلفان في ذلك، وتوحي المناظرات التي قام بها بعض جنود المسلمين في القادسية[2]، مع كل من يزدجرد ملك الفرس، وقائد جيشه رستم عندما أوفدوا إليهما كرسل من قبل قائد جيش المسلمين بناء على طلبهما واستجابة له- بمدى وعيهم وإيمانهم التام بتلك الدوافع، حيث أكدوا عليها وتطابقت آراؤهم بشأنها.

٢- قواعد التعامل مع الأطراف المحاربة أثناء القتال:

كانت الحروب الإسلامية حروبًا لأغراض عادلة، وتحكمها مبادئ الإسلام على الدوام، واتسمت بالعدالة في التعامل مع العدو حتى في فترة القتال، ولذلك لم يعرف هذا التعامل البدء بالعدوان أو الغدر في القتال[3]، أو عدم الوفاء بعهود الأمان ولو جاءت من عبد مسلم يقاتل في جيش المسلمين، كما أنها لم تعرف التدمير ولا التخريب، ولا يباح فيها إلا قتال من يحمل السلاح أو يشارك برأيه في الحرب، ولا يُمثل المسلمون فيها بقتلى الأعداء ولو من باب المعاملة بالمثل، ولا يعذب أسرى الحرب احترامًا لكرامتهم الإنسانية.

هذه القيم هي محصلة تعامل المسلمين في عهد الراشدين مع الأعداء المحاربين أثناء القتال، وهي تحدد، في مجموعها، قواعد وأسس تعاملهم

١- ... يُراجَعُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٤٨٥، ٥٩٠، ٥٩١، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٣٦.

٢- من نماذج هذه المناظرات ما قاله النعمان بن مقرن أحد جنود القادسية، في خطبة طويلة في حديثه مع يزدجرد" ... ثم أمرنا ﷺ أن نبدأ بمن يلينا من الأمم فندعوهم إلى الإنصاف، فنحن ندعوكم إلى ديننا، وهو دين حَسَّنَ الحسنَ وَقَبَّحَ القَبيحَ كله، فإنْ أبيتم فأمر من الشر هو أهون من آخر شر منه... يُراجَعُ تفاصيل ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك جـ٣، ص٤٩٨-٥٠٠، ٥٢٠-٥٢٤، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص٣٨-٤٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص٣١٥-٣٢٤.

٣- يراجع تفاصيل الفرق بين الخدعة والغدر في الحرب في: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص١١٩-١٢٢.

مع الأطراف المحاربة غير المسلمة، حيث يظهر تعاملاً عادلاً منصفًا لا يقف عند حدود المعاملة بالمثل وهي درجة من درجات العدالة، بل يتسامى ليصل إلى حدود الوفاء وعدم الغدر والعفو والرفق واحترام الكرامة الإنسانية، ويمكن استعراض هذه القواعد كما يلي:

أ – عدم البدء بالعدوان قبل الدعوة إلى الإسلام:

لا يجوز بدء المحاربين بالقتال قبل دعوتهم إلى الإسلام؛ ولا شك أن ما عرف عن سلوك قادة جيوش المسلمين في فتوحات الفرس والروم يدل بوضوح على أنهم لم يبدأوا بالعدوان معهم، حيث كانوا يخيرونهم بين الإسلام أو الجزية أو القتال، ويمهلونهم ثلاثة أيام لتدبر هذه البدائل، فإن رفضوا الإسلام والجزية، واختاروا القتال لم يبدأوهم إلا إذا بدأوا هم بالعدوان والقتال، ويظهر ذلك في قول أحد النصارى لما تجسس على جيش المسلمين باليرموك وعاد لقائده يصف له المسلمين، فكان مما قال: "وما تأخروا عن قتالكم إلا ليكون البغي منكم إذا بدأتموهم"[١].

ب- تضييق دائرة الحرب وحصرها في فئة المقاتلين وأماكن القتال

إذا كان هذا العنصر يحدد جانبًا من أسلوب تعامل الخلفاء الراشدين مع الأعداء المحاربين في وقت الحرب، فإنه أيضًا يلقي الضوء على قواعد تعاملهم المنصف مع غير المقاتلين من أهل الحرب، وتبين وصايا الخلفاء الراشدين لقادة جيوشهم هذا الأمر بوضوح، ومن أشهر هذه الوصايا وصية أبي بكر الصديق ليزيد بن أبي سفيان لما بعثه على أحد الجيوش المتجهة للشام، إذ جاء في هذه الوصية: "إذا سرت فلا تضيق على نفسك ولا على أصحابك في مسيرك، ولا تغضب على قومك ولا على أصحابك، وشاورهم في الأمر، واستعمل العدل وباعد عن الظلم والجور، فإنه لا أفلح قوم ظلموا، ولا نصروا على عدوهم، وإذا لقيتم القوم فلا تولوهم الأدبار، ومن

١- يُنْظَرُ: الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص ١٢٣.

تولهم يومئذ دبره إلا متحرفًا لقتال أو متحيزًا إلى فئة فقد باء بغضب من اللّه، ومأواه جهنم وبئس المصير، وإذا نصرتم على عدوكم فلا تقتلوا ولدًا ولاشيخًا ولا إمرأة ولا طفلاً، ولا تعقروا بهيمة إلا بهيمة المأكول، ولا تغدروا إذا عاهدتم، ولا تنقضوا إذا صالحتم، وستمرون على قوم في الصوامع رهبانا يزعمون أنهم ترهبوا في الله فدعوهم، ولا تهدموا صوامعهم"[1].

وتحمل هذه الوصية عدة دلالات تتعلق بقواعد التعامل مع الأعداء في وقت الحرب وحدود دائرة الحرب ونطاقها، وتوحي، بما لا يدع مجالاً للشك، أن التعامل مع العدو بالقتال لا يكون إلا في ساحة القتال وحدها، ومع من يحملون السلاح فقط؛ لأن قواعد العدالة تجعل من الحرب حالة ضرورة في التقاليد الإسلامية، فرضها رفض العدو إتاحة الفرصة للدعوة الإسلامية أن تنطلق من خلال الإقناع والاقتناع، أي اعتراض سبيل مبدأ التوحيد، أو الاعتداء على الموحدين المسلمين، أو منع العدالة الإسلامية من أن تطبق على قوم يعانون وطأة ظلم الحكام المستبدين وبغيهم[2]، ومن الطبيعي ألا يتوسع في الحرب كحالة ضرورة، فلا قتال إذن إلا في ساحة المعركة، ولا عدوان إلا على من يعتدون دون سواهم.

وعودة إلى وصية أبي بكر السابقة وغيرها من وصايا الخلفاء الراشدين في هذا الشأن: يمكننا تلمُّس عدة أسس وقواعد انتهجها الخلفاء الراشدون في التعامل مع غير المقاتلين من أهل الحرب، وأهم هذه القواعد:

- لا ينبغي قتل النساء والصبيان والشيوخ من أهل الحرب؛ لأنه يفترض أن هذه الفئات لا تقاتل ولا تشارك في الحرب، فإن شاركت فيها برأي أو مباشرة فلا بأس في قتالهم[3].

١- يُنْظَرُ هذه الوصية بأكثر من رواية في: المسعودي، مروج الذهب، جـ١، ص ٥٩٥، الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص ٤، الإمام مالك، الموطأ، جـ١، ص ٣٦٥، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ١، ص ١١٦، ويُراجَعُ نصها وتحليل دلالاتها المختلفة باستفاضة في: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص٣٩-٤٥.

٢- محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص٤٩ و٥٠.

٣- يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص ٤٢، جـ٤، ص ١٤١٥، ١٤١٦، محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص٩٨ و٩٩.

- لا يجوز قتل أصحاب الصوامع ومن يسيحون في الجبال لا يخالطون الناس طالما لم يقاتلوا، فإنْ باشروا القتال أو شاركوا فيه برأي أو نصيحة وجب قتالهم إعمالاً للقاعدة العامة في هذا الصدد، وهي "يقتل من يقاتل دون من لا يقاتل"[١].

- لا يجب قتل العسفاء وهم العمال الذين يستأجرون للعمل ولا يحاربون وليس لهم في الحرب عمل؛ لأنهم لا يدخلون في فئة المقاتلين، بل في فئة المستضعفين الذين يجب إنصافهم وإنقاذهم من ظلم حكامهم المستبدين[٢].

- لا يجوز القيام بأعمال تخريب في دار الحرب؛ لأنَّ ذلك فساد، والله لا يحب الفساد، وبالتالي حرم عقر الشجر المثمر أو حرق النخيل أو تقطيع الكروم إلا ما يحول منها بين المسلمين وكسر شوكة عدوهم، فإنَّ الضرورة الحربية تملي القطع في هذه الحالة فقط، وكذلك لا يحل عقر الحيوانات إلا لأكلها[٣].

ج- عدم جواز التمثيل بقتلى الأعداء:

بلغت المعاملة الحسنة العادلة من قبل المسلمين مداها في وقت الحرب في سلوكهم مع الضعفاء من الناس ورفقهم في التعامل معهم واحترامهم لكرامة الإنسان لدرجة أنهم يرفضون بشدة التمثيل بأعداء المسلمين الذين يظفر بهم، ولو مثلوا هم بقتلى المسلمين، حيث إنَّه لا يجوز التمثيل بقتلى الأعداء

١- لمزيد من المعلومات يُراجَعُ: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص٤١، ٤٢، جـ٤، ص١٤٢٩ و١٤٣٠، محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص٩٧ و٩٨.

٢- يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٩٩.

٣- يُراجَعُ في ذلك : الشيباني، مرجع سابق، جـ١ ، ص٤٣ و٤٤. وفي هذه المسالة: يفند محمد أبو زهرة آراء الفقهاء بشأنها، ثم ينتهي على أن الأصل هو عدم قطع الشجر وهدم البناء في دار الحرب، ولكن يجوز ذلك كاستثناء لا يجب التوسع فيه إذا فرضته ضرورة حربية لا مناص منها.
يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص٩٩-١٠٢.

بأي حال من الأحوال، يدل على ذلك ما يروى من أنَّ أبا بكر الصديق كتب لأحد عماله ينصحه فقال له: "إياك والمثلة في الناس، فإنها مأثم ومنفرة إلا في قصاص"[1].

وعندما يبعث إليه عمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة برأس بطريق الشام "يناق" ينكر هذا الفعل بشدة، وينبه إلى عدم تكراره، ولما قال له عقبة بن عامر، مبررًا هذا العمل: "يا خليفة رسول الله، إنهم يصنعون ذلك بنا"، يرفض أبو بكر على الفور مبدأ المعاملة بالمثل في ذلك، ويقول مشيرًا إلى جنده، "أيستنون بفارس والروم؟ لا يحمل إليّ رأس، وإنما يكفي الكتاب والخبر"[2].

ومما يذكر في هذا الصدد، أننا لم نعرف في عهد الخلفاء الراشدين سابقة أخرى غير آنفة الذكر فيما يتعلق بالتمثيل بأعداء المسلمين، مما يدل على أنها كانت حالة فردية استثنائية لا يقاس عليها أو يتوسع فيها، وقد فعلها قادة الجيش من مدخل مبدأ المعاملة بالمثل، فإذا بالخليفة يرفض تطبيق هذا المبدأ في تلك الحالة، ويدعو إلى الرفق واحترام كرامة الإنسان، وعليه اكتفى القادة في كل الفتوحات الإسلامية أيام الراشدين بالكتاب والخبر كما نصح أبو بكر الصديق وأشار.

٣- التيسير في وقت الحرب واحترام كرامة الإنسان ومشاعره فيها:

إنَّ هذا الجانب من السلوك الإسلامي لا يقف في حقيقة الأمر عند حدود دائرة ممارسة العدالة في حالة الحرب فقط، بل يتخطاها إلى مرتبة أسمى هي الإحسان إلى الأعداء، أي أنه يجمع بين العدل والإحسان معًا، ومن مظاهر ذلك، ومما يعد من سبيل التيسير في الحرب واحترام كرامة

١- يُنْظَرُ: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٣٥٩.

٢- يُراجَعُ هذه الواقعة في: د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ٣٨٩، د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ٩٦. وحول هذه الواقعة وآراء العلماء في جواز المثلة من عدمه يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص١١٠، ١١١.

الإنسان ومشاعره، أنه لا ينبغي للمسلم أنْ يقتل أباه المشرك إذا التقيا في ساحة القتال[1]، احترامًا لمشاعره وتيسيرًا عليه، وامتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾[2].

ومن مظاهر التيسير واحترام كرامة الإنسان في الحرب أيضًا النهي عن تعذيب الجرحى، كما لا يسوغ قتلهم إذا عجزوا عن المقاومة بسبب شدة الجرح، بل يبقى المقاتل الجريح في هذه الحالة ويداوى حتى يؤسر أو يفدى أو يمن عليه بإطلاق سراحه، وقد فعل ذلك رسول الله ﷺ، ونهى عن تعذيب الجرحى، واقتدى الخلفاء الراشدون به في حروبهم[3].

ويدخل في هذا السياق أيضًا مسألة التعامل مع أسرى الحرب، حيث التزم الخلفاء الراشدون في تعاملهم معهم بوصية رسول الله ﷺ "استوصوا بالأساري خيرًا"، فحرصوا على إكرام الأسرى والرفق بهم لكون ذلك من صفقات المؤمنين ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[4]، وعليه كانت معاملتهم للأسرى معاملة منصفة عادلة حفاظًا على الكرامة الإنسانية، وكان أدنى مستوى لتعاملهم مع الأسرى هو الاسترقاق إعمالاً لمبدأ المعاملة بالمثل، حيث كان الأعداء يسترقون أسرى المسلمين، فكان من الضروري أن يسترق المسلمون أسراهم، ومعروف أن مبدأ المعاملة بالمثل من المفاهيم المرتبطة أو التابعة لمبدأ العدالة، خصوصًا وأن القرآن الكريم في هذه الحالة لم يمنع الرق صراحة وإن كان أميل إلى المنع، كما أن رسول الله ﷺ لم يقره ولم يمنعه[5].

ولا يقف حدود تعامل الخلفاء الراشدين مع أسرى الحرب عند إعمال

١- يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٤، ص ١٤٣٣.

٢- لقمان: ١٥.

٣- يُراجَعُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ١٠٦.

٤- الإنسان: ٨.

٥- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص ١١٦.

مبدأ المعاملة بالمثل، بل تخطى ذلك إلى الرأفة والرفق بهم، ويظهر ذلك في معاملتهم لهم معاملة طيبة، فلا يؤذون أو يمنعون من الأكل، ولا يجوز أن يقتل الجندي المسلم أسيره بل يسلمه إلى قائده الذي يتولى بدوره تسليمه للخليفة ليتخذ قراره في أمره، كما لا يجوز التفريق في الأسرى بين الوالدة وولدها أو الوالد وولده أو الأخ وأخيه[1].

وعندما يرسل الأسرى إلى الخليفة، فهو مخير بين أمرين هما: المن أو الفداء ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا﴾[2]؛ أما الفداء فيستوي فيه الفداء بالمال أو تبادل الأسرى بأسرى المسلمين من باب المعاملة بالمثل[3]، وأما المن فيكون بإطلاق سراحهم والصفح عنهم إذا كانوا لا مال لهم أو كان ثمة مصلحة للإسلام والمسلمين في إطلاق سراحهم[4]، وأيضًا يخلى سبيل الأسير إذا ادعى أنه مسلم وثبت إسلامه، كما لا يحل قتله إذا طلب أن يعرف تعاليم الإسلام حتى يسلم، إذ تكون دعوته للإسلام أولى من قتله[5].

١- لمزيد من المعلومات حول مظاهر الرأفة بأسرى الحرب يُراجَعُ: د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص١٣٦-١٣٩.

٢- محمد: ٤.

٣- لمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٤، ص١٥٨٧ و١٥٩٣ و١٦٦٩.

٤- يُنْظَرُ في ذلك : المرجع السابق، جـ٤، ص١١٤٨-١١٥٣. محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ١١٥. د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص١٣٩-١٤٣.

٥- يُراجَعُ: الشيباني، مرجع سابق، جـ٢، ص٥١٣ و٥١٤.



الفصل الثاني

التعامل السياسي وممارسة لعدالة على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم

تمهيد:

تشمل دراسة هذا الفصل عدة عناصر نجملها في خمسة:

أولها: ممارسة العدالة في التعامل مع الرعية بوجه عام ومتابعة هذه الممارسة وتقاليدها لتحديد مدى تطبيق العدل من قبل الخلفاء الراشدين في تعاملاتهم المتعددة مع كل الفئات التي يتكون منها المجتمع الإسلامي.

ثانيها: ممارسة العدالة في التعامل مع أهل الذمة الذين اندمجوا مع المجتمع الإسلامي، وشكلوا جزءًا لا يتجزأ منه.

ثالثها: ممارسة العدالة في تعامل الخليفة مع نفسه ومع أهله وخاصته، على اعتبار أن ذلك يشير بوضوح إلى إعمال العدالة مع النفس وذوي القربى قبل تطبيقها على الرعية، وما يولده ذلك من ثقة واحترام متبادل بين الراعي ورعيته.

رابعها: التعامل مع مال المسلمين، وتطبيق العدالة في جبايته وتحصيله وفي إنفاقه وتوزيعه.

خامسها: مرفق العدالة في عهد الخلفاء الراشدين وتوضيح إجراءات التقاضي والإثبات ورد المظالم والقواعد والتقاليد التي أرسيت في عهدهم في هذا الشأن.

ومن الطبيعي أن تحدد هذه العناصر الخمسة أسس التعامل السياسي على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم بمعناه الواسع وتطبيق العدالة على هذا المستوى، على اعتبار أن علاقة الحاكم بالمحكوم هي الصفة التي تميز النشاط السياسي عن غيره من النشاطات الإنسانية الأخرى[1]، وعلى ذلك، سيحاول هذا الفصل فهم حقيقة هذه العلاقة في عهد الخلفاء

١- يُنْظَرُ:
robert Dahl. Modern Political Analysis. Foundations of Modern Political Science Series. New Jersey. Englewood Cliffs. 1963. P. 5.

الراشدين من خلال دراسة العناصر الخمسة آنفة الذكر، ويفرض ذلك تقسيم هذا الفصل إلى خمسة مباحث، يتناول كل مبحث عنصرًا من هذه العناصر على النحو التالي:

المبحث الأول: ممارسة العدالة في التعامل مع الرعية.

المبحث الثاني: التعامل مع الأقليات غير المسلة "أهل الذمة".

المبحث الثالث: ممارسة العدالة في تعامل الخلفاء مع أهليهم وذواتهم.

المبحث الرابع: التعامل مع مال المسلمين "العدالة التوزيعية".

المبحث الخامس: تنظيم مؤسسة العدالة في عهد الراشدين.

المبحث الأول

ممارسة العدالة في التعامل مع الرعية

ما هي طبيعة التعامل بين الحاكم والرعية في أيام الخلفاء الراشدين؟ هل امتاز الخليفة على الرعية أم ميز فئة معينة دون سائر الرعية وعلى حسابها، وما هو المعيار الذي اعتمد عليه الخلفاء الراشدون في تعاملهم مع معارضيهم من الرعية؟ تساؤل يفرض نفسه، والإجابة عليه، رغم صعوبتها، تعطي صورة متكاملة لحقيقة وأبعاد التعامل بين الراعي والرعية في عصر الخلفاء الراشدين.

وبداية، يمكن القول إنَّ معيار الحكم بالعدل كان المعيار الأساسي والوحيد الذي بنيت عليه قواعد التعامل بين الراعي والرعية في عهد الراشدين دون استثناء، وقد يبدو هذا القول، لأول وهلة، مبالغًا فيه، بيد أن الوقوف على الوقائع والتصرفات التي تكون في مجموعها وتراكمها السلوك العام للتعامل السياسي على عهد الراشدين، ومحاولة تحليل هذه الوقائع والتصرفات، على نحو يمكن معه تحديد طبيعة التعامل على مستوى العلاقة بين الراعي والرعية في هذا العهد، فإنَّ ذلك يبين بجلاء صدق هذا القول وصوابه.

ومن الطبيعي، نظرًا لضخامة الوقائع والأحداث التي شكلت أسلوب التعامل بين الخلفاء والرعية، أن يعتمد على مجموعة متنوعة منها واستنتاج التقاليد التي أرستها هذه التجربة بوقائعها وأحداثها وطبيعة التصرفات التي تولدت مع هذه الوقائع والأحداث، والتي تؤكد في مجموعها كيف أن الخلفاء الراشدين في تعاملهم مع الرعية التزموا العدل، بل وعانوا كثيرًا من أجل ترسيخ هذا الأساس كمعيار لتعاملهم مع الرعية، وتعامل الرعية معهم.

أولاً: تهيئة البيئة لإعمال مبدأ العدالة في تعامل الرعية مع الراعي.

سعى الخلفاء الراشدون إلى تهيئة البيئة المحيطة بهم للعمل وفق مبدأ العدالة، فكانت محاولاتهم المستمرة لأن تكون المبادرة من الرعية أنفسهم، فيحافظون على حقوقهم ويتمسكون بها كاملة غير منقوصة من ناحية، ويؤدون واجباتهم بأمانة من ناحية أخرى، حتى تتوازن عملية الممارسة السياسية ويحافظ المجتمع على تماسكه وفاعليته.

وترتيبًا على ذلك، حرص الخلفاء على دفع الرعية لقول الحق ومواجهتهم به باعتبار أن ذلك واجب عليهم من منطلق تقديم النصيحة للحاكم كحق له عليهم، ولذلك يسر عمر بن الخطاب، عندما يسأل الناس: أرأيتم لو ترخصت في بعض الأمور ما كنتم فاعلين، فيجيبه بشر ابن سعد: لو فعلت ذلك لقومناك تقويم القدح، فيقول لهم: أنتم إذن .. أنتم إذن[1]، أيضًا عندما يخطب يومًا فيقول "ماذا تقولون لو أني ملت برأسي نحو الدنيا كذا؟ وميل رأسه، فقام إليه رجل فسل سيفه وقال: أجل كنا نقول بالسيف كذا، وأشار إلى قطعه، فقال عمر: إياي تعني بقولك ، أجابه الرجل: نعم، إياك أعني، فقال: "الحمد لله الذي جعل في رعيتي من إذا تعوجت قومني"[2].

ويدفع عمر الرعية دفعًا للوقوف في وجه الحاكم الظالم لدرجة أنه يبيح لرعيته قتل الخليفة الظالم، فقد خطب يومًا فقال: لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر فتذهب بنا شرقًا وغربًا، فلن يعجز أن يولوا رجلاً منهم، فإن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت وإن تعوج عزلوه، قال عمر: لا، القتل أنكل لمن بعده"[3].

١- يُنْظَرُ: المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٨، الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢، ص ٦٧.

٢- يُراجَعُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ٢٠١، الكاندهلوي، مرجع سابق، نفس الصفحة.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣٢.

ومن الطبيعي أن تؤتي هذه التهيئة ثمارها فتدرك الرعية حقوقها ولا تبالي شيئًا في سبيل الحصول عليها، وتعرف أنها ما التزمت بواجباتها تجاه الحاكم والمجتمع، فإن على الحاكم أن يؤدي إليها حقوقها كاملة، فإن لم يفعل فقد ظلمهم، وعليهم أن يأخذوه بعيدًا عن دائرة الظلم بالحسنى أو القوة.

والوقائع التي تدل على ذلك عديدة، ومما يذكر منها ما يرويه زيد بن أسلم عن أبيه قال: "خرجنا مع عمر بن الخطاب إلى حرة حتى إذا كنا بصرار (أماكن حول المدينة) إذا نار فقال: يا أسلم إني أرى هاهنا ركبًا قد ضربهم الليل والبرد، انطلق بنا. فخرجنا نهرول حتى دنونا منهم فإذا بإمرأة ومعها صبيان وقدر منصوب على نار، وصبيانها يصخبون، فقال عمر: السلام عليكم يا أصحاب الضوء – وكره أن يقول يا أصحاب النار فقالت: وعليكم السلام، قال: أأدنو؟ قالت: ادْنُ بخير أو دَعْ، فدنا منها وقال: ما بالكم؟ قالت: ضربنا الليل والبرد، قال: وما بال هؤلاء الصبية يتضاغون؟ قالت: الجوع، قال: وأي شيء في هذا القدر؟ قالت: ما أسكتهم به حتى يناموا، والله بيننا وبين عمر، قال: أي رحمك الله وما يدري عمر بكم؟، قالت: يتولى أمرنا ويغفل عنا، فأقبل عليّ (أي على أسلم) وقال: انطلق بنا، فخرجنا نهرول حتى أتينا دار الدقيق، فأخرج عدلا من دقيق وكبة من شحم، وقال: أحمله عليّ، قال أسلم: أنا أحمله عنك، قال: أنت تحمل وزري يوم القيامة لا أم لك، فحملته عليه، فانطلق وانطلقت معه إليها نهرول، فألقى ذلك عندها، وأخرج من الدقيق شيئًا، فجعل يقول لها ذري عليّ وأنا أحرك لك وجعل ينفخ تحت القدر، ثم أنزلها فقال: أبغني شيئًا، فأتته بصحفة فأفرغ فيها، فجعل يقول لها: أطعميهم وأنا أسطح لهم، فلم يزل حتى شبعوا، وترك عندها فضل ذلك، وقام وأسلم معه، فجعلت تقول: جزاك الله خيرًا، كنت بهذا الأمر أولى من أمير المؤمنين، فقال لها: قولي خيرًا، إذ جئت أمير المؤمنين وجدتني هناك إن شاء الله، ثم تنحى

ناحية عنها ثم استقلها فربض مربضًا، فقال أسلم: لك شأن غير هذا؟ فلم يكلمه حتى رأى الصبية يصطرعون ثم ناموا وهدأوا، فقال: يا أسلم إنَّ الجوع أسهرهم وأبكاهم فأحببت ألا أنصرف حتى رأيت ما رأيت[1].

ولا مراء أن هذه الواقعة تزيد مفاهيم العدالة الاجتماعية وضوحًا في تجربة عمر، فالأعرابية تعرف أن لها حقوقًا تجاه عمر، وتسعى لتشهد عدل عمر، وتأخذ نصيبها وحقها من هذا العدل، وهي عندما ينام أولادها الجياع على صوت حصوات يغلي بها الماء تنتظر حتى يصلها حقها من عدالة عمر، وتعد ذلك تقصيرًا منه في حقها وحق أولادها، وبعبارة أخرى توضح لنا هذه الواقعة دور الحاكم في مجال التطبيق العملي لإجراءات العدالة، كما تلقي الضوء – في ذات الوقت – على موقف الرعية تجاهه وهم يعيشون تجربته في مجال العدالة الشاملة، فتقدم بذلك صورة مثالية من صور التكافل الاجتماعي كما عرفته الممارسة السياسية على عهد الراشدين[2].

وإذا كانت تجربة عمر تمثل العصر الذهبي لممارسة العدالة في التعامل مع الرعية ودفع الرعية للمطالبة بحقوقهم ومساعدة الحاكم في أدائها إليهم، فإنَّ تجربة عثمان رضي الله عنه تعد امتدادًا صادقًا للتجربة العمرية في ذلك، وقد كان تهيئة المجتمع لإعمال مبدأ العدالة في تعامل الرعية مع الحاكم من حيث تمسكهم بحقوقهم وواجباتهم قد بلغ ذروته؛ لذلك لم يقبلوا من عثمان أن يخالف ما فعله عمر ولو كان في ذلك مجتهدًا وغير مخالف للعدالة وقواعدها، فثاروا على بعض عماله، وانتهى الأمر باستشهاده على الرغم من أنه لم يخالف قواعد العدالة في عمومياتها، بيد أن نسبية المبدأ في الممارسة – بما يتطلبه ذلك من مرونة ووعي سياسي بطبيعة المجتمع وتركيبه الاجتماعي، وإعمال العدل بما يتمشى مع ذلك ومع ضمان حسن

١- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٠٥ و٢٠٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣٠ و٣١، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٣٦.

٢- يُنْظَرُ: محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٦٣-١٦٥.

سير العمل وانسيابه كما كان يعمل عمر بن الخطاب – ولد لدى بعض فئات المجتمع الإسلامي إحساسًا بضرورة النقد وكشف الخلل، وفي ذلك دلالة قوية على الحرص المشترك للحاكم والمحكوم على إعمال العدل، وقد أدت المغالاة في هذا الحرص إلى نتائج سيئة، غيرت مسار مفهوم العدالة الإسلامية التي تتطلب الاعتدال والوسطية، ولا تقبل التطرف.

ثانيًا: علانية التصرفات العامة وتحديد أسس التعامل مع الرعية.

درج الخلفاء الأربعة على تبيان سياستهم العامة وأسسها المتكاملة للرعية، وارتبطت أساسًا بإقامة العدل فيهم، وأن إقامته هي محور رضا الرعية عن هذه السياسة وقبولهم لها، وتدور خطب الخلفاء كلها في هذا الإطار، وكذلك معظم رسائلهم التي يبعثون بها إلى عمالهم على الأمصار، وقد مر بنا آنفًا خطبة أبي بكر الأولى عند مبايعته بالخلافة والتي يعلن فيها للرعية أن العدالة أساس حكمه وولايته عليهم يستوي في ذلك قويهم وضعيفهم، «الضعيف فيكم قوي عندي حتى اخذ الحق له، والقوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه"[١].

أما عمر بن الخطاب، فإنه لم يدع، طوال سنوات حكمه، فرصة أو مناسبة إلا ويعلن فيها لرعيته التزامه العدل فيهم، وتواترت خطبه في هذا المضمار في أكثر من مناسبة[٢]، وكلها تؤكد مدى حرصه على إلزام نفسه العمل بالعدل في رعيته، وعدم التهاون في أي حق من حقوقهم، حرصًا منه على النجاة من تبعات الولاية العامة التي حملها نيابة عن

١– ليست هذه هي الخطبة الوحيدة التي تحدد أسس تعامل أبي بكر مع رعيته، فخطبه ورسائله متعددة في هذا المجال، ولقد حرص على أن يعرف الجميع هذه القواعد في التعامل، فيروى أنه جلس قريبًا من دار الندوة وقال: هل من أحد يشتكي من ظلامة أو يطلب حقًا ؟ فما أتاه أحد، وأثنوا عليه خيرًا. يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ١٣٣، ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٢٥٩.

٢– ... يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في:الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢١٥، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٧٩.

جماعة المسلمين، وبعبارة أخرى فإنّ متابعة نماذج من خطب عمر[1] توحي أنَّ معيار العدالة كان محور وجوهر سياسته التي اتسمت بالعلانية على الملأ من عامة الرعية، فحدد لهم حقوقهم وواجباتهم، ملزمًا نفسه بالوفاء بهذه الحقوق كاملة غير منقوصة سواء باشر ذلك بنفسه أم عن طريق عماله على الولايات المختلفة، ومطالبًا إياهم بأداء ما عليهم من واجبات، حتى يستكمل صلاح المجتمع الإسلامي، وهو في هذا الإطار يحدد صلاحية ولايته في أمور ثلاثة هي: أداء الأمانة، والأخذ بالقوة، والحكم بما أنزل الله، وهذه الأمور الثلاثة هي جوهر العدالة السياسية في النموذج الإسلامي، كما يبين أسس صلاحية التعامل مع مال المسلمين في ثلاثة أمور هي: عدالة مصادر جبايته وجمعه، وعدالة مصارف توزيعه، والحيلولة دون جمعه أو توزيعه من مصادر غير مشروعة وباطلة، وهذه المسائل الثلاث هي جوهر العدالة التوزيعية في النموذج الإسلامي[2].

ولم يقتصر حرص عمر بن الخطاب على إعلان سياسته العامة وقواعدها على رعيته في المدينة مقر الخلافة فقط، بل امتد ذلك ليشمل كافة أفراد الرعية في كل الأمصار، وجاء حرصه على القيام بذلك حتى يدفعهم إلى المشاركة الفعالة في تحقيق العدالة بمساعدة الخليفة على أداء حقوقهم ورفع مظالمهم إليه، وأن يكون رضاهم عن سياسة الخليفة قائمًا على التزامه العدل فيهم، وبالمقابل لا يسمعون ولا يطيعون له إذا خرج عن العدالة ولو في أضيق الحدود وأبسطها، ولعل استجواب سلمان الفارسي لعمر بن الخطاب في المسجد لما رآه يرتدي حلة من ثوبين، وقد أعطى لهم ثوبًا واحدًا – خير دليل على ذلك، فيروى أن عمر صعد المنبر وعليه حلة، فقال: أيها الناس،

١– يُراجَعُ نماذج منها في: أبو يوسف، الخراج، ص ٢٤٥ و٢٤٦.

٢– من نماذج خطبه التي تشير إلى ذلك قوله في خطبة له، ألا وإني ما وجدت صلاح ما ولاني الله إلا بثلاث: أداء الأمانة، والأخذ بالقوة، والحكم بما أنزل الله، ألا وإني ما وجدت صلاح هذا المال إلا بثلاث: أن يؤخذ من حق، ويعطي في حق، ويمنع من باطل"، يُنْظَرُ هذه الخطبة في: ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الأول، ص ٥٤ و٥٥.

ألا تسمعون؟ قال سلمان: لا نسمع، قال عمر: ولم يا أبا عبد الله، قال: إنك قسمت علينا ثوبًا ثوبًا وعليك حلة، فقال: لا تعجل يا أبا عبد الله، ثم نادى عبد الله بن عمر وسأله: الثوب الذي اتزرت فيه هو ثوبك؟ فأجابه: اللهم نعم، قال سلمان: الآن قل نسمع[1]، فما قبل سمعه وطاعته إلا عندما تيقن من عدالته في القسمة.

وإذا ما انتقلنا إلى عليّ بن أبي طالب أيام خلافته سنجد أيضًا استمرارية ثابتة لإعلان سياسته أمام الرعية محددًا حقوقهم وواجباتهم، وطبيعة التعامل بينهم وبين الحاكم، وتنطلق هذه السياسة أساسًا من إعماله العدالة فيهم ومقاومة الظلم، وتعريفهم بحقوقهم وواجباتهم، ويبرز ذلك قوله في إحدى خطبه "... أيها الناس، إن لي عليكم حقًا ولكم علي حق؛ فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا، وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم"[2].

ومن كلامه في خطبة أخرى "الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه، رضينا عن الله قضاءه وسلمنا لله أمره ..."[3].

وتتعدد خطب عليّ بن أبي طالب التي تحدد فلسفته في الحكم، ومتابعة نماذج من هذه الخطب تبين أن فلسفته في الحكم وأسس تعامله مع رعيته إنما قامت على عدة قواعد ومبادئ تدور في إطار المفهوم الشامل للعدالة، ومن أهم هذه القواعد والمبادئ:

التركيز على أهمية العدل في الرعية بمفهومه العام، وقد عَدَّهُ عليٌّ بن أبي

١- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الأول، ص ٥٥.

٢- يُنْظَرُ هذه الخطبة في: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٢٣ ١٧٦ و١٧٧، الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٧٩.

٣- يُراجَعُ هذه الخطبة في: المرجع السابق، ص ٨١.

طالب من صفات المتقين، وهو مستويات تبدأ من نفي الهوى عن النفس، ثم معرفة الحق والعمل به، وقصد الخير في كل الأعمال والأوقات، ناهيك عن الالتزام بما في كتاب الله من أوامر ونواه.

إذا كان للعدل مستويات، فإنَّ للظلم (نفي العدل) مستوياته أيضًا، ويحددها عليّ بن أبي طالب في ثلاثة مستويات؛ ظلم لا يغفر وهو الشرك بالله، وظلم يغفر وهو ظلم العبد لنفسه، وظلم لا يترك وهو ظلم العباد بعضهم بعضًا.

إنَّ ثمة حقوقًا للخليفة قبل الرعية، كما أن للرعية حقوقًا قبله، وهي حقوق متبادلة يوجب بعضها بعضًا، وهي حقوق يعتبرها عليّ بن أبي طالب أعظم ما افترضه الله سبحانه وتعالى من حقوق[١].

إنَّ معالم العدل تظهر في المجتمع إذا ما أدت الرعية للراعي حقه، وأدى الراعي إليها حقها، ويترتب على ذلك صلاح الراعي، واستقامة الرعية، مما يؤدي إلى بقاء نظامهم واستقراره، وضمان أمنه وحمايته من مطامع الأعداء، فضلاً عن إعلاء منهاج دينهم ورفعته.

وعلى عكس ما سبق في البند أعلاه، إذا حدث خلل أو وهن أو تقصير في أداء هذه الحقوق سواء كان ذلك من قبل الراعي أم الرعية، تظهر معالم الجور، بما تحمله في طياتها من فساد الدين والعمل بالهوى، وتعطيل الأحكام، وفقدان الأمن والاطمئنان.

إذا كان إقامة العدالة من أهم الوظائف التي ينبغي على الراعي أن يقوم بها، فإن إقامة العدالة وظهور معالمها في المجتمع ليست مسئولية الراعي وحده أو مسئولية الرعية وحدها، وإما هي مسئولية مشتركة بين الطرفين، وهي مسئولية تلزمهما بالتناصح وحسن التعاون على إقامة الحق بينهم حتى يستقر نظام العدالة.

١- يُنْظَرُ في: المرجع السابق، ص ٣٣٢-٣٣٥.

ثالثًا: تطبيق أحكام الشريعة على الجميع دون تأثر بحب أو كراهية.

يرتبط هذا التقليد بموضوعية التشريع الإسلامي الذي يطبق على المسلمين كافة، الحاكم والمحكوم في ذلك سواء، وهو تشريع منفصل عن إرادة الحاكم من ناحية، وعن الإرادة العامة للأمة من ناحية أخرى، وهو الفيصل في تحديد طبيعة التعامل بين الحاكم والمحكوم فليزمهما معًا العمل به، فيغلب على تعاملهما المعيار الموضوعي لا المعيار الشخصي فيسود العدل ويشعر الجميع بالمساواة والأمن[1].

ولقد ظل المعيار الموضوعي لا الشخصي محكًا وفيصلاً للتعامل السياسي بين المسلمين في عهد الخلفاء الراشدين، فطبقت الأحكام على الكافة، ولم يؤثر في ذلك حب الخليفة للبعض أو كراهيته للبعض الآخر، ومن ذلك ما قاله عمر بن الخطاب في خطبة له" ... إنه ليس لهالك هلك معذرة في تعمد ضلالة حسبها هدى، ولا في ترك حق حسبه ضلالة، وإن الحق ما تعاهد الراعي من رعيته تعاهدهم بالذي لله عليهم من وظائف دينهم الذي هداهم الله له، وإنما علينا أن نأمركم بما أمركم الله به من طاعته، وننهاكم عما نهاكم الله عنه من معصيته، وأن نقيم أمر الله في قريب الناس وبعيدهم، ثم لا نبالي على من مال الحق"[2].

وترتيبًا على ذلك، عندما يدخل عليه قاتل زيد بن الخطاب (أخو عمر)، يقول له عمر: "إني أكرهك"، فيرد الرجل: "أو يمنعني ذلك حقًا لي"؟ يجيبه عمر بالنفي، فلا يخشى الرجل من أن يقول له: "إذن أحبب كما شئت أو أبغض كما شئت، إنما تأسى على الحب النساء"[3]، وكأن الرجل ييقن تمامًا أن التطبيق الموضوعي للشريعة يلزم عمر أن يعطيه حقوقه كفرد مسلم، ومن ثم لا يعنيه كراهية عمر له طالما لا تؤثر على حقوقه التي يتمتع بها.

١- يُنْظَرُ: د. أبو المعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي، ص ١٣٤ و١٣٥.

٢- يُراجَعُ: أبو يوسف، الخراج، ص ٤٠٩.

٣- تابع هذه الواقعة في: ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٤، ص ١١٨.

ولقد كان التطبيق الموضوعي للشريعة الإسلامية دون تأثر بهوى الحاكم من حب أو كراهية شاملاً للمستويين الفردي والجماعي في عهد الراشدين.

ومن الوقائع التي تبرز على المستوى الفردي ما يروى عن عمر بن الخطاب عندما أمر بعدم المغالاة في المهور، فتقف إمرأة وتقول له: "ليس ذلك إليك يا عمر وقد قال الله تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾[١]، لا يملك عمر إلا أن يتراجع عن رأيه ويحترم التوجيه القرآني ويقول: "أصابت امرأة وأخطأ عمر"[٢].

أيضًا قصة ميراث الرسول ﷺ على عهد أبي بكر تحمل نفس الدلالة على المستوى الفردي، فعندما ذهبت فاطمة عليها السلام إلى أبي بكر تطلب حقها في الميراث يمتنع أبو بكر عن إعطائها ميراث النبي إعمالاً لحديث رسول الله ﷺ "نحن الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة"[٣]، ولو لم يكن المعيار الموضوعي غالبًا في تطبيق التشريع الإسلامي لآثر أبو بكر أن يعطي لفاطمة حقها في الميراث، على الأقل لأنَّ ابنته عائشة، زوج الرسول ﷺ، كان سيصيبها نصيبًا من هذا الميراث.

وإذا ما انتقلنا إلى المستوى الجماعي نرى أيضًا بوضوح غلبة المعيار الموضوعي في تطبيق الشريعة على الجميع، قصة الردة ... وتعامل عثمان مع الخارجين عليه، وتعامل عليّ مع الخوارج، ومع طلحة والزبير، ومع معاوية وأهل الشام ما هي إلا نماذج لغلبة المعيار الموضوعي في تطبيق الشريعة على هذا المستوى.

١- النساء: ٢٠.

٢- يُراجَعُ هذه الواقعة في: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جـ١، ص ١٤٤، ٢٣٧، الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، جـ١، ص٧٦ و٧٧، ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، ص٨٢ و٨٣.

٣- يُنْظَرُ تفاصيل هذه الواقعة في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٢، القسم الثاني، ص ٨٥-٨٧، جـ٨، ص ١٨٠، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٦، ص ٣٣٣، البلاذري، فتوح البلدان، القسم الأول، ص ٣٥ و٣٦.

ففي أيام الردة يوضح الجدل الذي دار بين أبي بكر وعمر بشأن حرب المرتدين غلبة المعيار الموضوعي في تطبيق أحكام الشريعة على المرتدين، فكان عمر يرى الرفق بهم وعصمة دمائهم تذرعًا بحديث رسول الله ﷺ "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها"، أما أبو بكر فكان يرى أن الزكاة حق المال، ومنعها يوجب قتالهم واستباحة دمائهم، ويقتنع عمر بصحة رأي أبي بكر فيرجع إلى الحق ويعمل على إقامته[1].

ومن ناحية أخرى، فقد تعرض عثمان بن عفان لأشد أنواع النقد وأقدحها، ولم يحاول أن يسكت أحدًا بقوته وسطوته، بل كان يرد دائمًا على ما يوجه إليه من اعتراضات على مسمع ومرأى من الناس.

ومن ناحية ثالثة، يعد تعامل عليّ بن أبي طالب مع الخارجين عليه التزامًا منه بتطبيق القانون على الجميع، وعدم اتباع الهوى في ذلك، فسلك طريق الحق والاجتهاد في تعامله مع طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنها عندما خرجوا عليه، وسلك نفس الطريق في تعامله مع الخوارج ومع معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه.

فعلى الرغم من خروج الخوارج عليه بعد التحكيم لم يعمد إلى استعمال القوة معهم، وبعث إليهم ابن عباس يناظرهم فرجع نصفهم، وأبى النصف الآخر، فأرسل إليهم: "كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم ألا تسفكوا دمًا حرامًا، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحدًا فإن فعلتم نبذت الحرب معكم"، وكان يصدم بكلماتهم النابية وهو يخطب فلا يهيج ولا يثور، بل يرد عليهم في رفق وأناة وبيان الحق، ويروى في ذلك أنه كان يخطب فقال له بعضهم: لا حكم إلا لله، فأجابهم: كلمة حق يراد بها الباطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير برًا أو فاجرًا،

١- يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٥٤ و٥٥.

يعمل في إمارته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ فيها الأجل ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به ما للضعيف من القوى حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر"[1].

وهو في ذلك يحتمل رأيهم وجدالهم لتبيان الحق ولتحقيق العدل[2]، ولذلك يحدد حقوقهم تجاه الحاكم ولا يمنعهم هذه الحقوق فيقول لهم: "لكم علينا ثلاث؛ لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدأكم القتال، ولا نمنعكم الفيء مادامت أيديكم معنا"، وحتى بعد قتاله لهم وظهوره عليهم لم يتعرض لشيء من مواريثهم ولا لذراريهم، ولم يقتل منهم أسيرًا، ولم يذفف منهم على جريح، ولم يتبع منهم مدبرًا[3]، ويظل مبدأه الأساسي الاحتياط في قتالهم فيوصي بعدم قتالهم بعده فيقول "لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه"[4].

ويشير هذا الأسلوب في تعامل عليّ مع الخوارج إلى حرصه على تطبيق أحكام الشريعة والاجتهاد في ذلك وعدم اتباع الهوى، كما يدل على أن كفالة حرية الرأي قائمة طالما التزم بالعدل وعدم الظلم، وكأن الحرية، كمبدأ في الممارسة الإسلامية، تدور مع العدالة وتتبعها ولا تخرج عن محورها.

وينسحب هذا القول على أسلوب عليّ في التعامل مع كل من طلحة والزبير من جانب، ومعاوية من جانب آخر، وفي ذلك يقول ابن خلدون: "لما وقعت

١- يُنْظَرُ: الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٨٢.

٢- يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ص ٢٠٣.

٣- يُراجَعُ تفاصيل ذلك في: أبو يوسف، الخراج، ص ٢١٤، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٢٨١، ٢٨٢، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٢، ص ٢٣٢ و٢٣٣، وكذلك في أحمد أمين، فجر الإسلام، جـ١، ص ٢٥٩.

٤- يُنْظَرُ: الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٩٤، ولمزيد من التفاصيل حول تعامل عليّ مع الخوارج، يُراجَعُ: المرجع السابق، ص ١٨٢-١٨٥، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ١٦٩-١٧٦.

الفتنة بين عليّ ومعاوية، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل، أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه ملحد، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب عليّا فلم يكن معاوية قائمًا فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق"[1].

وأضف إلى ما تقدم، فإنَّ حرص الخلفاء الشديد على الموضوعية في تطبيق الشريعة الإسلامية، بما تحمله من معاني العدل والإنصاف، جعلهم لا يتخذون أي إجراء حتى ولو كان إجراء وقائيًا طالما لم يقع جرم يستحق هذا الإجراء؛ فعليّ بن أبي طالب لا يملك إلا أن يطلق سراح خمسة من الخوارج كانوا يكيلون له السباب علنًا لدرجة أن أحدهم أقسم أمام الناس ليقتلنه، وذلك على اعتبار أن المعارضة بالقول واللسان ليست جرمًا يستحق أن يقبض عليهم به، وقس على ذلك واقعة أبي لؤلؤة المجوسي مع عمر بن الخطاب عندما توعده ولم يقبض عليه[2].

رابعًا: عدم التمايز بين الحاكم والرعية أو بين الرعية وبعضهم البعض.

يأتي هذا التقليد نتيجة منطقية لموضوعية الشريعة الإسلامية، وتطبيقها على الجميع دون تأثر بالهوى والأغراض الشخصية، إذ ترتب على ذلك أن أصبح الجميع سواسية، لا تميز بين حاكم ومحكوم، أو بين فئة من الرعية وغيرها.

ولقد أدرك الخلفاء الراشدون هذه الحقيقة، وكانت ممارسة السلطة

١- يُنْظَرُ: ابن خلدون، المقدمة، ص ١٨١، يُراجَعُ: ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٥، ص ٦٣-٩٣، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٢٩٩-٢٤٥، ٢٥٣-٢٧٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ١٠٤-١٣٥، ١٤١-١٦٩.

٢- يُنْظَرُ: المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٨، ولمزيد من التفاصيل حول واقعة أبي لؤلؤة مع عمر بن الخطاب يُراجَعُ: المسعودي، مروج الذهب، جـ١، ص ٦١١ و٦١٢، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ٢٥١، ٢٥٢، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٢٦، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٣٧.

بالنسبة لهم أمانة ومسئولية، ومحنة وابتلاء، ولم تكن امتيازًا لهم عن باقي أفراد الرعية، يقول في ذلك أبو بكر "قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإنْ أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"، ويقول في تحديد تصوره للإمارة" من يكن أميرًا فإنه من أطول الناس حسابًا، وأغلظهم عذابًا؛ لأنّ الأمراء أقرب الناس من ظلم المؤمنين، ومن يظلم المؤمنين فإنما يخفر الله (أي ينقض عهده وأمانته)"[1].

وفي ذات المعنى يحدد عمر بن الخطاب مسئوليته وأن ولايته أمانة كبرى، فيقول "لو هلك حمل من ولد الضأن ضياعًا بشاطئ الفرات خشيت أن يسألني الله عنه"[2].

وهكذا لم يكن الخلفاء الراشدون يجعلون من ذواتهم سلطة أعلى من القانون أو يضعون أنفسهم فوقه، وإنما كانوا في نظر الشريعة سواسية برعايا دولتهم جميعًا مسلمين أو ذميين[3]، وإذا كان ثمة تمييز بين الحاكم والمحكوم في النموذج الراشد فما هو إلا تمييز وظيفي لا ينبع من متغير الانتماء أو من متغير الاستمرارية الوراثية، وبالتالي تظل العلاقة بين الحاكم والمحكوم في هذا النموذج علاقة مباشرة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة وعدم تميز، ولا يفصل أي منهما عن الآخر أية عقبات اجتماعية أو نظامية[4].

وإذا كان ذلك هو شكل العلاقة بين الحاكم والمحكومين من حيث المساواة وعدمُ التمييز، فمن باب أولى أن تكون العلاقة بين المحكومين وبعضهم

١- ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٤، ص ١٥٠ و١٥١.

٢- يُراجَعُ في ذلك : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣٠، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ٢٢١، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٠٤، وكذلك في المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢٠٤.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : المرجع السابق، ص ٢١٥.

٤- د. حامد ربيع، تحقيق سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ١٧.

البعض على نفس المنوال كانعكاس طبيعي للعلاقة السابقة، ولذلك لم يعرف مجتمع الراشدين ظاهرة التميز بين الرعية وبعضهم البعض على أي أساس سوى التقوى والسابقة في الإسلام، ولقد حرص الخلفاء على إزالة التفرقة بين المسلمين على أساس اللون والنسب، وفي سبيل تقرير ذلك وتثبيته في النفوس يقدم عمر بن الخطاب ذا السبق في الإسلام على غيره ولو كان الأخير أشرف نسبًا وأقوى عصبية، ويروى في ذلك أنه قد أستأذن عليه بلال الحبشي وأبو سفيان الزعيم القرشي، فدخل الآذن يقول: بالباب أبو سفيان وبلال، يغضب عمر لتقديم اسم أبي سفيان على بلال، ويقول لآذنه: قل بالباب بلال وأبو سفيان، وأذن لبلال ولم يأذن لأبي سفيان، وطأطأ لهذا الزعيم القرشي لأنه مبدأ من مبادئ الإيمان[1].

وتتأكد هذه الحقيقة أيضًا في واقعة إعتداء ابن عمرو بن العاص على القبطي المصري، إذ يطلب عمر منه أن يقتص من عمرو بن العاص عامله على مصر لا من ابنه، بيد أن المصري يكتفي بالقصاص ممن اعتدى عليه فقط، ويقول عمر لعمرو بن العاص: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟".

وتحمل قصة عمر بن الخطاب مع ملك عمان جبلة بن الأيهم عندما لطم أعرابيًا في موسم الحج نفس الدلالة، إذ يصر عمر على القصاص منه طالما لم يرض الأعرابي ولم يعف عنه، فلما اعترض الملك على ذلك لكونه ملكًا وهو سوقة، يحسم عمر اعتراضه بقوله: "الإسلام سوى بينكما"[2].

ولما هرب جبلة ومن معه إلى الشام ليلحق بهرقل مرتدًا عن الإسلام،

١- يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٢، وتابع القصة كاملة في: ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٧٣٢ و٧٣٣، ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، ص ٧٨، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ١، ص ٣٠.

٢- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ١، ص ٣١٠-٣١٥، الواقدي، فتوح البلدان، جـ١، ص ٦٤ و٦٩، ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، ص ٩٥-١٠٠.

لم يحفل عمر بذلك، فقد حرص على إقامة العدل، وخير للإسلام أن يخرج منه من لم يعمر الإيمان بالعدل قلوبهم من أن يقر ظلمًا أو يأخذ بالهوادة ظالمًا[1]، ولاشك أن هذا الموقف "قد أفاد الإسلام ما لم يفده بقاء جبلة وأتباعه على دينه، ووقاه ضررًا أضخم وأوخم من نكوص أولئك الصابئين عنه؛ أفاده ثقة أهله بإقامة أحكامه، واطمئنان الضعفاء إلى كنفه، ورهبة الأقوياء من بأسه، وسمعته في الدنيا برعاية الحق وإنجازه وتصديق معنى الدين"[2].

وفي هذا السياق أيضًا، يقف عمر بن الخطاب حائلاً أمام مجرد التفكير في تكوين طبقة تشعر بنوع من الامتياز على الرعية سواء من ناحية جذورها القرشية أم من ناحية تكدس الأموال في أيديها، ولهذا حال بين كبار الصحابة وبين الخروج إلى الأمصار بعد فتحها واتساع رقعة الدولة الإسلامية، وقال لهم: ألا وإن قريشًا يريدون أن يجعلوا أموال الله دولة بينهم، أما وابن الخطاب حي فلا، ألا وإني قائم لهم بحرة المدينة فآخذ بحجزهم أن يتهافتوا في النار[3]، ولقد حرص غاية الحرص على ألا تدفعه الأحداث إلى المساهمة بطريقة تلقائية في تكوين تلك الطبقة الممتازة التي تشكل عبئًا ثقيلاً على المجتمع الإسلامي ووحدته، فكان يرفض أي لون من ألوان الامتياز لأي فرد مهما كانت مكانته إلا بعمله وسابقته.

١- يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ص ١٢٢.

٢- نقلاً عن عباس محمود العقاد، عبقرية عمر: في المجموعة الكاملة لأعمال العقاد، المجلد الأول: العبقريات الإسلامية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م، ص ٤٢٤.

٣- يُنْظَرُ: محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٣٠ و١٣١، ويُراجَعُ تفاصيل ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٤٤٧ وما بعدها.

خامسًا: الرفق بالرعية والصبر في التعامل معهم.

لا يقصد بالرفق التسيب في المعاملة واتباع الهوى، بل إلزام الرعية العمل بأحكام الإسلام وقواعده وعدم الإخلال بها وبحيث لا يكلفون إلا ما يطيقون، وهو بهذا المعنى يتضمن جانبًا من جوانب العدالة الإسلامية.

والرفق بهذا المعنى يشكل جانبًا هامًا من جوانب الممارسة السياسية للخلفاء الراشدين في تعاملهم مع الرعية ولاسيما ما يتعلق منها بقضايا الحدود والقصاص، فرغم كل ما عرف عن عمر بن الخطاب من الشدة في تعامله مع عماله وأهله تتعدد الوقائع التي تشير إلى رفقه في التعامل مع الرعية وعدم مغالاته في إقامة الحدود، فكان دائمًا يقول: "لأن أعطل الحدود في الشبهات أحب إليّ من أن أقيمها في الشبهات"[١].

وتكثر الوقائع التي تبين مدى حرص الخلفاء الراشدين على الرفق بالرعية في قضايا الحدود والقصاص، ولا يعني الرفق في مثل هذه الأمور عدم إقامتها، وإنما يعني التلطف بالرعية في إطار تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، ويضرب عمر بن الخطاب في هذا الميدان النموذج الفريد في الرفق بالرعية والتلطف بهم في قضايا الحدود والقصاص، والوقائع التي تدل على ذلك وتؤكده في زمنه متعددة....[٢].

والرفق بالرعية، بصفة عامة، يتطلب أولاً نوعًا من المروءة، والصلاح في الدين والقدوة في السلوك، ويلزمه ثانيًا، صبرًا من الراعي في تعامله مع

١- يُراجَعُ في ذلك : أبو يوسف، الخراج، ص ٣٠٣.

٢- يُنْظَرُ في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ٢١١، ويُراجَعُ أيضًا: عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ١٤١.

رعيته وسعة صدر حتى يلزمهم باتباع الحق والعدل دون أن يقسو عليهم[١]، كما أنه يمثل ثالثًا صورة من صور تواضع الراعي وعدم غروره بتولي السلطة وشدته مع نفسه حتى لا توسوس له بأن سلطته التي خول إياها ترفعه وتميزه عن رعيته[٢].

سادسًا: التكافل الاجتماعي.

إلى جانب رفق الخلفاء الراشدين بالرعية، وتطبيقهم للقانون الإسلامي على الجميع دون أي تمايز بين فئة وأخرى أو بين حاكم ومحكوم، سعى الخلفاء الراشدون إلى تحقيق التكافل بين أفراد المجتمع الإسلامي، وعرفت أيامهم صورًا متعددة لذلك، وساعد ذلك على تماسك بنية المجتمع الإسلامي وترسيخ مفهوم الأخوة الإسلامية في أنقى صوره.

ويرتبط مفهوم التكافل الاجتماعي أساسًا برعاية الفئات الضعيفة في المجتمع والاهتمام بها وحمايتها، وقد حظيت هذه الفئات باهتمام وعناية الخلفاء الراشدين، ومما يروى في ذلك أنّ أبا بكر الصديق كان يشتري

١- من الوقائع التي تؤثر في هذا الصدد: واقعة أبي بكر مع أعرابي جاء يسأله في حكم شرعي يتعلق بصيده وهو محرم، فلما التفت أبو بكر لأبي بن كعب وكان حاضرًا مجلسه هذا، ليستفتيه في هذه المسألة، غضب الأعرابي وقال مؤاخذًا أبا بكر: "جئتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك فإذا بي أجدك بدورك تسأل؟، فلم يغضب أبو بكر من تصرف الأعرابي، ولم يقابل ثورته بمثلها ولم يعنفه، بل تحمل وصبر ورفق به، وقال له في هدوء تتطلبه دائمًا مثل هذه المواقف من الحوار بين الحاكم العادل والمحكوم المتعجل: "يا أخي إنَّ الله يقول: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾فاستشرت أخي حتى إذا ما أجمعنا على شيء أمرناك به"... يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٢٤، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٣٦، ابن الجوزي، التبصرة، جـ١، ص ٤٢٠، ٤٢١، أبو يوسف، الخراج، ص ٤٨، عمر التلمساني، الإسلام والحكومة الدينية، ص ١٢.

٢- من الوقائع التي تذكر في هذا الجانب قصة أبي بكر مع الجارية التي كان يحلب لها وللحي الذي تقيم فيه، حيث خشيت الجارية أنْ يمنعه تولي الخلافة من قيامه بذلك، فأكد لها أبو بكر الصديق عمليًا عدم صحة تخوفها، فاستمر يحلب لها ولقومها بعد أن تولى الخلافة. يُنْظَرُ تفاصيل هذه الواقعة في: ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٢٥٨، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ١٣١، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٩١.

الأكسية ويوزعها على الأرامل في فصل الشتاء[١].

ويضرب عمر بن الخطاب النموذج الأمثل في إقرار العمل بهذا المبدأ وترسيخه في المجتمع الإسلامي، وينطلق في ذلك من عدة زوايا من أهمها:

- يدفع عمر الرعية إلى العمل على تحقيق هذا المبدأ بل ويلزمهم بذلك إنْ لزم الأمر طالما لم يسبب ذلك لهم ضررًا، وعلى ذلك يقر عمر بأن على المالك في ملكه حقوقًا ثابتة أساسها منع ضرر الغير، ونفع الغير إنْ لم يكن ثمة ضرر يلحق به من جراء ذلك[٢].

- لا يقتصر حث عمر الرعية على التكافل في المحيط الفردي فقط، بل يظهر ذلك أيضًا في أنقى صوره في الإطار الجماعي، فيلزم نفسه بتحقيق التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع كافة حتى يسعهم مجتمعهم في حالات الشدة والرخاء على السواء[٣].

ويأتي التطبيق العملي لذلك عام الرمادة، حيث ظهر التكافل بين أفراد المجتمع بصورة واضحة، حتى تمكنوا من دفع غائلة المجاعة عن جزيرة العرب[٤].

- يعمل عمر بن الخطاب على مساعدة الفقراء وذوي الحاجة وقضاء

١- يُراجَعُ هذه الواقعة في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ١٥١، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٣٥ و١٣٦،ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٩٠.

٢- من الوقائع التي تثبت ذلك وتؤكده ما يروى من أنَّ رجلاً اسمه الضحاك ساق خليجًا من العريض، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة فأبى، فكلم فيه عمر، فأمره أنْ يخلي سبيله، فقال: لا والله، فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع، تسقي أولاً وأخرًا وهو لا يضرك، فأصر محمد على رفضه فقال له عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك، وأمره أن يمر به. يُنْظَرُ هذه الواقعة في: الإمام مالك، الموطأ، جـ٢، ص ٦١٦.

٣- انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٤٦، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٥٨٤.

٤- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: الإمام مالك، الموطأ، جـ٢، ص ٧٨١. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢١١ و٢١٢. محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص ٢٣.

حوائجهم وإعطائهم ما يغنيهم عن الحاجة والسؤال[١].

- سار عمر على نهج رسول الله ﷺ في حماية ما يكون فيه نفع عام للمسلمين، وقد حمى أرضًا بالربذة، وجعل كلأها لكل المسلمين وخصوصًا الفئات الضعيفة منهم[٢].

وإذا ما تركنا عمر بن الخطاب إلى عثمان بن عفان في مجال التكافل الاجتماعي لاتضح أنه لم ينزل في حرصه على ترسيخ المفهوم في المجتمع عن عمر بن الخطاب، وكان قدوة في إنفاقه على الفقراء والمحتاجين في المجتمع الإسلامي[٣]، وحمى الحمى كما فعل عمر وزاد في ذلك[٤]، ويروى أنه اتخذ سماطا في المسجد للمتعبدين والمعتكفين وأبناء السبيل والفقراء والمساكين[٥].

أما الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب فكان "يمشي في الأسواق وحده وهو خليفة، يرشد الضال، ويعين الضعيف، ويمر بالبياع والبقال فيفتح عليه بالقرآن، ويقرأ ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْأَخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾[٦]، ثم يقول نزلت هذه الآية في أهل العدل والتواضع من الولاة وأهل القدرة من سائر الناس"[٧]، وهذا يدل دلالة قوية على تمسكه برعاية الفئات الضعيفة في المجتمع وحمايتها.

١- يُنْظَرُ: البخاري، التاريخ الصغير، القسم الأول، ص ٥٥، ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٢٨٠ و٢٨١.

٢- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: الإمام مالك، الموطأ، جـ٢، ص ٨٤٢، أبو يوسف، الخراج، ص ٢٢٣، البلاذري، فتوح البلدان، القسم الأول، ص ٨، وكذلك في محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص ٣٧ و٣٨.

٣- لمزيد من المعلومات حول إنفاق عثمان على ذوى الحاجة يُنْظَرُ: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، جـ٢، ص ٣٢ و٣٣.

٤- يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٤٤٦. ابن العربي، العواصم، ص ٧٢.،

٥- يُنْظَرُ في ذلك : ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٤٨.

٦- القصص: ٨٣.

٧- يُراجَعُ في ذلك : ابن كثير، مرجع سابق، جـ٨، ص ٥، ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٤٤٤.

المبحث الثاني

التعامل مع الأقليات غير المسلمة "أهل الذمة"

لما اتسعت أرجاء الأمة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين على إثر الفتوحات الإسلامية التي انتشرت في عهدهم، فشملت كلاً من العراق وبلاد فارس، والشام ومصر، وأصبحت هذه المناطق ولايات تابعة للدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وفي ظل سيادة مبدأ التسامح الديني الذي عرفته تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية حيث انطلقت الفتوحات على أساس تحرير أهالي تلك البلدان من ظلم حكامهم واستبدادهم من ناحية، وإتاحة الفرصة أمامهم للدخول في عبادة التوحيد من ناحية أخرى، وبالتالي حملت هذه الفتوحات ثلاثة خيارات لأهالي تلك البلاد:

أولها: الدخول في الإسلام، فيكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.

ثانيها: أن يتركوا على ما هم عليه من عقائد وعليهم الجزية، ولهم المنعة والذود عنهم.

ثالثها: المنابذة والقتال.

وقد فتحت بعض هذه البلدان سلمًا، وفتح البعض الآخر عن طريق القتال والمنابذة، ثم ينتهي الأمر بانتصار المسلمين وطلب الصلح من قبل أهالي هذه البلدان، وأضحت أغلب هذه البلدان جزءًا لا يتجزأ من الدولة الإسلامية، وعلى ذلك اشتمل النظام الإسلامي على مجموعتين من الناس: مسلمون، وغير مسلمين عُرِفُوا باسم أهل الذمة.

ولا شك أن التعامل مع غير المسلمين من "أهل الذمة" يعتبر أحد المتغيرات التي تبين مدى التزام الخلفاء الراشدين بالعدل في التعامل معهم وإنصافهم ممن يظلمونهم. فكيف كان تعامل الخلفاء الراشدين مع هؤلاء؟

وهل التزموا العدالة في تعاملهم معهم على اعتبار أنهم أحد الفئات التي تشكل المجتمع الإسلامي أم أنهم سلكوا معهم مسلكًا غير عادل؟ وهل أثر كونهم أقلية غير مسلمة في طبيعة هذا التعامل؟

للإجابة على هذه التساؤلات يمكن أن نقول، بصفة عامة، إنَّ تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية في عهد الراشدين شكلت نموذجًا فريدًا في التعامل المنصف مع غير المسلمين من أهل الذمة، والذين عرفوا باسم "أهل الذمة"، ولم يعرف عهد الراشدين حالة واحدة لمعاملة غير منصفة، بل على العكس من ذلك تمامًا كان عدم ظلمهم وعدم تكليفهم مالا يطيقون والرفق بهم واحدًا من أهم المعايير التي يستند إليها الخليفة في تحديد مدى عدالة عماله في تعاملهم مع الرعية بصفة عامة.

وتشير الوثائق والصكوك التي تبين طبيعة تعامل المسلمين مع أهل الذمة في عهد الراشدين إلى عدالة المسلك الذي سلكه الخلفاء الراشدون معهم، فعلى الرغم من أن الدعوة الإسلامية دعوة دينية تقوم على مبدأ الكفاحية في التعامل بما يعنيه ذلك من السعي نحو نشر الدعوة، فإنَّ تعامل المسلمين مع أهل الذمة يقدم دليلاً واضحًا على أن نشر الدعوة الإسلامية لم يعرف إلا أسلوب الإقناع والجدال بالتي هي أحسن، فما عرف أهل الذمة في عهد الراشدين اضطهادًا دينيًا بل يفرض مدخل العدالة في التعامل معهم عدم اضطهادهم للدخول في الإسلام وترك دينهم، ومن ثم يسود مبدأ التسامح الديني حيث تترك لهم حريتهم في الاعتقاد دون أي مساس بها طالما يلتزمون بالنظام العام للمجتمع الإسلامي ولا يسعون إلى تهديده[1].

والسلوك العادل للخلفاء الراشدين في تعاملهم مع أهل الذمة يمكن تحديده في خمسة مؤشرات تشكل في مجموعها التقاليد العادلة التي أرساها مجتمع الراشدين في هذه المجال، وهي: عدم تكليفهم مالا يطيقون، الوفاء

١- يُراجَعُ: سير توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: د. حسن إبراهيم، ص ٣٨-٤٢.

بتعهداتهم وعقودهم معهم، التكافل الاجتماعي والرفق بهم، القصاص ممن يظلمهم، والتسامح الديني في التعامل معهم.

أولاً: عدم تكليف أهل الذمة مالا يطيقون.

وهي من التقاليد التي حافظت على استمراريتها وديمومتها في تعامل الراشدين مع أهل الذمة، إذ لم يفرضوا عليهم أي التزامات سوى دفع الجزية، بل ولا يسري دفعها إلا على القادرين منهم، فاستبعدوا من ذلك الأطفال والنساء والشيوخ[١].

والجزية تجمع منهم نظير المنعة والذود عنهم[٢]، كمواطنين ينعمون بالأمان والاستقرار في المجتمع الإسلامي، وهي لا تقارن كالتزام بما يوجبه النظام الإسلامي على المسلمين من التزامات تتمثل في دفع الزكاة من ناحية، وفي حث المواطنين المسلمين على الصدقة والإنفاق في سبيل الله من ناحية ثانية[٣].

ولم يعرف زمن الراشدين حالة واحدة تم فيها تكليف أهل الذمة

١- لمزيد من المعلومات يُنْظَرُ: الإمام الشافعي، الأم، جـ٤، ص ٩٨. الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، جـ٢، ص ٢٥٠-٢٥٣، وكذلك المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص ١٧، أبو يوسف، الخراج، ص ٢٥٣-٢٥٧.

٢- ثمة أكثر من رأي في تبرير دفع الجزية، فقد قيل أنها تؤخذ للمنعة والذود عن أهل الذمة، وقيل أنها بديل الكفر، وقيل أيضًا أنها تؤخذ لإظهار الصغار، والرأي الأول هو أكثر هذه الآراء شيوعًا عند فقهاء المسلمين حيث يرون أن عقد الذمة يتحقق بخصلتين، الأولى دفع الجزية والثانية إظهار الصغار بمعنى أن يجري عليهم حكم الإسلام، وتدفع الجزية من قبل الرجال البالغين الذين يجوز لهم قتالهم دون سواهم، ويقابل دفعها الذود عن أهل الذمة ومنع من يقصدهم من المسلمين والكفار، لمزيد من المعلومات يُنْظَرُ:الإمام الشافعي، الأم، جـ٤، ص ٩٨ و٩٩ و١٢٧، الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، جـ٢، ص ٢٥٣، ٢٥٥، الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص ١٨، ويُراجَعُ أيضًا: مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص ٥٧٨-٥٨٠، المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص ٢٩.

٣- يُنْظَرُ: د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، ص ٢٩٨-٣٠٠.

ما لا طاقة لهم به من أعباء والتزامات، ولقد كان عمر بن الخطاب يبث العيون على ولاته ليعرف مقدار إقامتهم للعدل في رعاياهم، وأول ما يهتم بالسؤال عنه معاملتهم لأهل الذمة، وإذا جاءته الوفود من الأقاليم يسألهم عن حكامهم، وأول ما يسأل عنه معاملتهم لأهل الذمة، وكان حسن معاملتهم لهم دليلاً على القيام بحق العدل بالنسبة لجميع الرعايا[1]، وينسحب هذا القول على الخلفاء الراشدين جميعهم.

وفي إطار مبدأ عدم تكليف أهل الذمة مالا يطيقون، تتعدد الوصايا والنصائح كما تكثر الوقائع التي تشير إلى ذلك وتدل عليه، ومن أشهر هذه الوصايا وصية عمر بن الخطاب للخليفة من بعده، والتي جاء فيها: "أوصي الخليفة من بعدي بتقوى الله، وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله أنْ يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفهم فوق طاقتهم"[2]. وكأن هذه الوصية تجعل عدم تكليفهم ما لا يطيقون، إلى جانب الوفاء بعهودهم والدفاع عنهم، حقوقًا لهم، على السلطة السياسية واجب القيام بها وأدائها[3].

ولقد منع الخلفاء الراشدون تعذيب أهل الذمة أو حبسهم بسبب الجزية، فيروى أن عمر مر في الشام على قوم أقيموا في الشمس فقال: ما شأن هؤلاء؟ فقيل له: أقيموا في الشمس في الجزية، فقال: فما يقولون فيما يعذبون به من الجزية، قالوا: يقولون لا نجد، فما كان من عمر إلا أن أمر بهم فخلى سبيلهم وقال: دعوهم ولا تكلفوهم مالا يطيقون، فإني سمعت رسول الله

١- يُراجَعُ: محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ص ١٩٨.

٢- يُنْظَرُ هذه الوصية في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، جـ٣، القسم الأول، ص ٢٤٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٢٧، أبو يوسف، الخراج، ص ٩ و٢٥٧، وكذلك د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ٤٠٥.

٣- أبو يوسف، الخراج، ص ٢٥٩ و٢٦٠، وكذلك د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ٤٠٤.

ﷺ يقول: "من عذب الناس عذبه الله"[1].

أضف إلى ما تقدم، أن أهل الذمة عوملوا معاملة المسلمين فيما يتعلق بالخراج، وكان المدخل الأساسي لهذه المعاملة هو عدم مساس أموالهم، وعدم تكليفهم مالا يطيقون في الخراج، وما أكثر الوصايا والوقائع التي تدل على ذلك.

أما ما يتعلق بالتجارة فكانوا يدفعون ضريبة العشور على تجارتهم في دار الإسلام، وكان تحديد ذلك من باب الاجتهاد[2].

ثانيًا: الوفاء بالعهود مع أهل الذمة.

يأتي هذا التقليد واحدًا من أهم تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية في زمن الراشدين فيما يتعلق بالتعامل مع أهل الذمة، ذلك أن عهود أهل الذمة تضمنت كثيرًا من حقوقهم وقامت على أساس العدالة في التعامل معهم[3]، ويعد الوفاء بهذه العهود ظاهرة عامة في عهد الراشدين لم تعرف الإستثناء ولو مرة واحدة، بل على العكس من ذلك ظل الخلفاء الراشدون أشد حرصًا على المحافظة على هذه العهود والوفاء بها انطلاقًا من أنهم ذمة الله وذمة رسوله ﷺ.

والقراءة المتأنية للعهود الخاصة بأهل الذمة تؤكد التزام الخلفاء الراشدين بعدة واجبات تجاههم تدخل في تعداد المبادئ الأساسية التي يجب الالتزام بها ومنها:

١- يُنْظَرُ: أبو يوسف، الخراج، ص ٢٥٧، ٢٥٨، الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص ١٤٩. ويرى ابن قدامة عدم تعذيب أهل الذمة إذا أعسروا في أداء الجزية، يُراجَعُ في ذلك : ابن قدامة، المغنى، جـ١٠، ص ٦٢٩.

٢- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: أبو يوسف، الخراج، ص ٢٧١-٢٧٦، الشيباني، السير الكبير، جـ٥، ص ٢١٣٣-٢١٣٦، المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص ٢٨.

٣- يُنْظَرُ: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٦٧.

- المحافظة على ديمومة العهود وبقائها رغم تغير الحكام، والوفاء بالعهود وعدم الغدر، والتحرز في ذلك.
- عدم ظلم أهل الذمة وعدم تكليفهم مالا يطيقون.
- نصرة أهل الذمة على من ظلمهم.
- عدم انتقاص حق من حقوق أهل الذمة.
- الرفق بهم وإعمال مبدأ التكافل الاجتماعي فيهم.
- ثم يتوج ذلك كله بالتسامح الديني معهم وعدم اضطهادهم.

ونماذج العهود مع أهل الذمة في عهد الراشدين متعددة، وكلها تؤكد المبادئ الآنفة الذكر، ومن أشهر هذه العهود: عهد عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس الذي تضمن إعطاءهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم، وألا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقص منها ولا من خيرها ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار على أحد منهم[١].

ومن ناحية أخرى، يقدم عهد الصلح الذي كتبه خالد بن الوليد لأهل الحيرة دلالة أكثر وضوحًا على الالتزام بهذه المبادئ. إذ إنّه ومن جانب أول، بدأ بتحديد الخيارات الثلاثة أمام أهالي الحيرة، وهي: الدخول في الإسلام أو الجزية أو القتال، مشيرًا إلى أن أهل الحيرة، لما عرض عليهم ذلك، فضلوا البديل الثاني (دفع الجزية)، وتم إعطاء هذا العهد لهم بناء على ذلك.

ومن جانب ثان، يحدد كيف فرض عليهم الجزية حيث أخرج منها غير القادرين عليها من الرجال (استبعد ألف رجل من سبعة آلاف)، بمعنى أنه

١- يُنْظَرُ في ذلك : عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ١٥٠. ويُراجَعُ نص العهد في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٦٠٩.

اقتصر في فرضها على الرجال القادرين دون النساء والأطفال وغيرهم من الفئات غير القادرة.

ومن جانب ثالث، يحدد الشروط التي اشترطها عليهم كالتزامات يجب أن يقوموا بها تجاه المسلمين، وقد أخذت على ذلك عهودهم ومواثيقهم، ومن هذه الشروط:

- عدم مخالفة ما جاء في هذا العهد.
- ألا يعينوا كافرًا على مسلم أيًا كان جنسه عربيًا أو أعجميًا.
- ألا يدلوا الكفار على عورة المسلمين.

ومن جانب رابع، يبين هذا العهد أن وفاء أهل الذمة بالتزاماتهم الواردة في العقد يعني أنَّ لهم الأمان وذمة المسلمين، وعلى المسلمين الدفاع عنهم وحمايتهم، وعلى العكس من ذلك فإنَّ مخالفة هذه الشروط وعدم الوفاء بها يعني التحلل من هذا العقد، فلا يكونون في ذمة المسلمين ولا في أمانهم.

ومن جانب خامس، يتقرر بموجب هذا العهد طرح الجزية عمن يتغير حاله من أهل الذمة فيصبح فقيرًا أو ضعيفًا غير قادر على العمل، بل في هذه الحالة يشملهم التكافل الاجتماعي فتتم إعالتهم من مال المسلمين، هم وعيالهم، طالما أقاموا بدار الإسلام.

ومن جانب سادس، يتضمن هذا العهد إقرارًا لمبدأ الرفق في التعامل مع أهل الذمة، وعدم انتقاص حقوقهم، حتى في حالة إسلام عبيدهم، إذ إنّه يحدد قواعد التصرف في حالة إسلام عبد من عبيدهم، حيث يباع في أسواق المسلمين بأعلى سعر، ويدفع ثمنه لصاحبه.

ومن جانب سابع، يشتمل هذا العهد على ضرورة تمييز أهل الذمة عن المسلمين في لباسهم، فأوجب عليهم عدم التشبه بزي المسلمين، كما أوجب عليهم أيضًا عدم لبس زي الحرب، وما عدا ذلك فهم أحرار فيما يرتدون من

أزياء، ولا شك أن التمييز في الزي بين المسلمين وغير المسلمين أمر ضروري يوجبه التحرز من عدم انتقاص أهل الذمة حقوقهم والوفاء بعهودهم.

أما منعهم من التزيين بزي الحرب فهو أمر طبيعي ومنطقي فطالما أنَّ المسلمين يقومون بالدفاع عنهم وحمايتهم، فإنَّ التزيين بلباس الحرب يعني في أدنى مستوياته الخروج عن شروط العهد، بما قد يحمله ذلك من شك في التعرض للمسلمين أو مساعدة أعدائهم؛ ولذلك تقرر في هذا العهد أنه في حالة الإخلال بهذا الشرط (عدم لبس زي الحرب) يسأل المخل عن ذلك، فإنْ أتى بمخرج قبل منه، وإنْ لم يأتِ بمخرج يعاقب بمقدار ما عليه من زي الحرب.

هذا ومن جانب ثامن، فإنَّ هذا العهد يقرر عدم إرهاق أهل الذمة في فرض الجزية أو في تحصيلها، فكما يحدد لهم مقدار الجزية ومن يتحملونها، يحدد لهم أيضًا كيفية تحصيلها، حيث شرط عليهم جبايتها وتقديمها إلى بيت المال ما استطاعوا لذلك سبيلاً، فإن لم يستطعوا أعينوا بعمال مسلمين، وينفق عليهم من بيت مال المسلمين.

وفي هذا السياق، يعطي عهد الصلح الذي كتبه أبو عبيدة بن الجراح مع أهل الذمة بالشام نفس الدلالات، وتقدم المراسلات التي دارت بينه وبين عمر بن الخطاب صورة واضحة لكيفية التعامل العادل مع أهل الذمة، وكيف أن أبا عبيدة انطلق في التعامل معهم وفق معيار العدالة، ولما أشكل عليه الأمر رفعه إلى الخليفة الذي لم يتوانَ في إعمال الشورى للفصل في هذا الإشكال بما يعنيه ذلك من أنه تحول من التعامل على المستوى الفردي حيث ممارسةُ العدالة إلى التعامل على المستوى الجماعي حيث إعمالُ مبدأ الشورى، ثم يتخذ القرار طبقًا لذلك[1].

ولاشك أن متابعة تفاصيل هذا الصلح وما جاء فيه وكيفية اتخاذ قراره يؤكد ما يلي:

١- يُراجَعُ نص عقد الصلح مع أهل الشام في: البلاذري، فتوح البلدان، القسم الأول، ص ١٢٦، د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٤٥٨.

إن عهد الذمة هو الذي يحدد أسس وقواعد التعامل مع أهل الذمة، ففيه بيان واضح ومحدد بما لهم من حقوق، وما عليهم من التزامات، وجوهر هذا العهد هو العمل بالعدل فيهم وعدم ظلمهم أو الإضرار بهم والوفاء بعهدهم والتسامح معهم؛ والتزامًا بذلك، فإنه يجوز إضافة بنود جديدة لعهد الذمة تتضمن حقوقًا أو التزامات لأهل الذمة أو عليهم، طالما أن ذلك لا يخرج عن دائرة المحورين الرئيسين لعهد الذمة وهما: إعطاء الجزية وإظهار الصغار، ويستحسن ألا يتم ذلك إلا بموافقة الخليفة وبعد مشاورة أهل الشورى في الأمر. وفي جميع الحالات، لا يعتبر عهد الذمة باطلاً أو غير ساري المفعول في حالة إخلال أفراد من أهل الذمة بالشروط الواردة فيه، ويعاقبون فقط على إخلالهم حسب نوع المخالفة التي ارتكبت، ووفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية.

إن الجزية هي الالتزام الوحيد الذي يقع على عاتق أهل الذمة دون سواهم، يبدو ذلك واضحًا من مقولة عمر بن الخطاب لأبي عبيدة بن الجراح في المراسلات التي دارت بينهم بخصوص هذا الأمر "... فإذا أخذت منهم الجزية فلا شيء لك عليهم ولا سبيل"، والتزام أهل الذمة بدفع الجزية إنما هو نظير حماية المسلمين لهم والذود عنهم، ولذلك فإنه، وفي حالة عدم تمكن المسلمين من الالتزام بأمر الدفاع عنهم، يكون أهل الذمة في حل من دفع الجزية وترد إليهم، حتى يتمكن المسلمون من حمايتهم، وفاء ببنود عهد الصلح معهم.

ورغم أن دفع الجزية هي الالتزام الوحيد المكلف به أهل الذمة دون سواهم، فثمة التزامات أخرى على أهل الذمة يحددها هذا العهد، وهي التزامات يكلفون بها كما يكلف غيرهم بها، ومنها: دفع الخراج في أراضي الفيء التي تحت أيديهم، وعدم التجسس على المسلمين وكشف عوراتهم للعدو، وإرشاد الضال وضيافة المسلمين الذين يمرون بهم ثلاثة أيام، وعدم انتهاك حرمة الإسلام أو المسلمين.

يراعي المسلمون في عهودهم مع أهل الذمة التسامح معهم والرفق بهم إلى أقصى حد ممكن، وفي هذا العهد يلتزمون بعدم هدم كنائسهم أو بيعهم وعدم التعرض لأهلها، كما وافقوا على إخراج صلبانهم في يوم عيدهم. ومع ذلك فإنَّ التسامح الديني معهم لا يعني إطلاق العنان لهم في هذا المجال، فإذا كان المسلمون قد التزموا بعدم التعرض لكنائسهم وبيعهم أو للقائمين عليها، فإنَّ ذلك لا يعطيهم الحق في استحداث الجديد منها، وإذا كان المسلمون قد أقروا لهم بإخراج صلبانهم، فإنّ ذلك يكون في زمن معلوم هو يوم عيدهم، ومكان معلوم هو خارج المدن أي في القرى والأماكن التي لا يكثر فيها المسلمون[1].

وعلاوة على ما سبق، فإن تعامل الخلفاء الراشدين مع أهل نجران من الذميين يقدم نموذجًا آخر على استمرار وفائهم بالعهود، فمعروف أن الرسول ﷺ عقد لأهل نجران عهد أمان وذمة، يحدد قواعد التعامل المنصف معهم ويدعو إلى عدم ظلمهم أو انتقاصهم حقوقهم أو الاعتداء عليهم، ولقد جدد الخلفاء الراشدون هذا العهد لأهل نجران[2]، وفاءً لهم بعهد رسول الله ﷺ إليهم، وأخذوا على أنفسهم في هذه العهود نصرتهم على من يتعرض لهم أو يظلمهم، وعدم تكليفهم ما هو فوق طاقتهم في الجزية، كما أوصوا بهم خيرًا، وألزموا من يقوم فيهم بالعدل في التعامل معهم والرفق بهم.

ويدل تجديد هذا العهد من قبل الخلفاء الراشدين لأهل نجران على أن العهود أبقى من الحكام.

١- يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ١، ص ٥٦-٥٨، ١٣٧.

٢- يُراجَعُ نصوص هذه العهود في: أبو يوسف، الخراج، ص ١٦٠-١٦٤، و ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ١٩٩-٢٠١.

والبلاذري، فتوح البلدان، القسم الأول، ص ٧٨-٨٠.

ثالثًا: التكافل الاجتماعي والرفق بأهل الذمة

مبدأ ثالث عرفته الممارسة السياسية في إطار تعاملها المنصف مع الرعية، واتسع ليشمل أهل الذمة والمسلمين على السواء، وهو مبدأ ينسجم تمامًا، أو بمعنى أصح يكمل مبدأ عدم تكليف أهل الذمة ما لا يطيقون، والذي حرص الخلفاء الراشدون على أن يكون واحدًا من أهم القواعد التي يعتمدون عليها في التعامل معهم(١).

ومن منطلق الحرص على عدم تكليفهم ما لا يطيقون، عرف عن الخلفاء الراشدين، فضلاً عن مراعاة السهولة في تقدير قيمة الجزية التي تؤخذ حسب الحالة الاقتصادية للذمي(٢)، النهي عن التشديد عليهم في الجزية أو الخراج، والحث على الرفق بهم في كل الأحوال(٣)، كما أنهم كانوا يسقطون الجزية عن الذمي في حالة وفاته، فلا يأخذونها من تركته، ولا يكلفون ورثته بأدائها(٤).

وقد مرَّينا نماذج من وصايا الخلفاء الراشدين في هذا الجانب، وكيف كان عمر بن الخطاب يأمر عماله بألاّ يعذبوا أهل الذمة في الخراج، وكيف كان عليّ بن أبي طالب أيضًا يفرض على عماله ألا يبيعوا أملاكهم أو

١- لمزيد من المعلومات حول العدل في التعامل مع أهل الذمة يُنْظَرُ:

د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص ٧٨-٩٢، مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص ٥٧٣.

٢- اعتمد الخلفاء الراشدون في فرض الجزية على الحالة الاقتصادية للذمي، فثمة فئة من لا يقدرون على دفعها فلا تؤخذ منهم، وثمة فئة القادرين على الأداء، وقد وزعهم عمر بن الخطاب في ثلاث طوائف، فجعل على الموسر ثمانية وأربعين درهمًا، وعلى الوسط أربعة وعشرين درهمًا، وعلى الفقير اثني عشر درهمًا، يُنْظَرُ في ذلك : أبو يوسف، الخراج، ص ٣٠٥، المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص ١٦.

٣- يُنْظَرُ: المرجع السابق، ص ٢٦.

٤- يوضح ذلك ما قاله القاضي أبو يوسف في خراجه "إنْ وجبت عليه الجزية، فمات قبل أن تؤخذ منه أو أخذ بعضها وبقي البعض، لم يؤخذ بذلك ورثته، ولم تؤخذ من تركته"، يُنْظَرُ: أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ٦٩.

حاجاتهم الأساسية من كساء أو وسائل رزق وانتقال في أداء الجزية، ومن ثم تسقط الجزية عنهم في هذه الحالة.

وهكذا، فإنه إذا كان على أهل الذمة واجب أداء الجزية، فإنَّ هذا الأداء مشروط بالمقدرة والاستطاعة، وبالرفق في الجباية خاصة وفي كافة التعاملات معهم على وجه العموم، ولقد دلت عهود الخلفاء الراشدين لأهل الذمة من أهل نجران وفي بلاد الشام وغيرهم، كما أشرنا آنفًا، على الالتزام بالرفق في معاملة أهل الذمة، وأن يشملهم مبدأ التكافل الاجتماعي في التطبيق إذا تطلب الأمر ذلك، وبالتالي اشتملت هذه المواثيق على العديد من الوصايا التي تلزم عمال المسلمين بالسير في أهل الذمة وفق ذلك المبدأ[١].

ولقد حفلت الممارسة الفعلية على عهد الخلفاء الراشدين بالعديد من الوقائع التي تؤكد إعمال التكافل الاجتماعي مع الضعفاء وغير القادرين من أهل الذمة طالما أقاموا في دار الإسلام واستقروا بها، ومن أهم هذه الوقائع ما يروى عن عمر بن الخطاب أنه مر بباب قوم وعليه شيخ ضرير يطلب الحاجة، فسأله عمر: من أي أهل الكتاب أنت؟ قال الشيخ: يهودي، قال عمر: ما الذى ألجأك إلى ما أرى؟ أجابه الرجل: أسأل الجزية والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله، فأعطاه بعض المال، ثم أرسل إلى خازن بيت المال، وطلب إليه أن يجري عليه رزقًا مستمرًا من بيت مال المسلمين، وقال له: "انظر هذا وضرباءه، فو الله ما أنصفنا إن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم، ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾[٢]، والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه[٣].

١- يُراجَعُ، على سبيل المثال، نص العهد الذي كتبه خالد بن الوليد لأهل الحيرة حيث يقرر إعالة من يعجز منهم، ويتصدقون عليه من بيت مال المسلمين هو وعياله طالما أقاموا في دار الإسلام.

٢- التوبة: ٦٠.

٣- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: أبو يوسف، الخراج، ص ٢٥٩، وكذلك المودودي، حقوق أهل الذمة، ص ٢٧.

ويروى أيضًا عن عمر بن الخطاب أنه مر وهو في طريقه إلى الشام بقوم مجذومين من النصارى، فأمر أن ينفق عليهم من بيت المال، وبأن يجعل لكل واحد منهم من يخدمه ويقوم على شئونه[1]، ترى إلى أي حد بلغ رفق الخلفاء الراشدين ورعايتهم للفئات الضعيفة وغير القادرة من أهل الذمة؟ وهل ثمة ما هو أكثر من ذلك؟

رابعًا: القصاص والقود ممن يتعرض لأهل الذمة بظلم أو إعتداء.

يأتي هذا المبدأ في التعامل مع أهل الذمة على اعتبار حرمة أنفسهم وأموالهم التي تعطى لهم بموجب عقد الذمة، فإذا كان عقد الذمة يفرض عليهم التزام أحكام الإسلام في جميع تعاملاتهم باستثناء المسائل الشخصية المتعلقة بأمور الزواج والطلاق وغيره، فإنه حفظ أنفسهم وأموالهم من أي ظلم أو إعتداء من قبل المسلمين أو غيرهم، وعليه يصبح دم الذمي وماله كدم المسلم وماله، فلا يجوز قتلهم أو التعرض لأموالهم كما لا يجوز إيذاؤهم باليد أو اللسان، فإن قتل مسلم أحدًا من أهل الذمة اقتص منه كما لو كان القتيل مسلمًا تمامًا[2]، ومما يدل على ذلك مقولة علي بن أبي طالب "إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا"[3].

وتتعدد الوقائع التي حدثت على عهد الراشدين في هذا الجانب، وكلها تؤكد التزامهم بالقصاص ممن يظلم أهل الذمة فيتعرض لهم في ذواتهم أو في أموالهم، ومما يذكر في هذا الصدد ما يروى من أن رجلاً من بني بكر

١- يُراجَعُ هذه الواقعة في: البلاذري، فتوح البلدان، قسم أول، ص ١٥٣. المودودي، المرجع السابق، ص ٢٧.

٢- لمزيد من المعلومات حول مبدأ القصاص ممن يتعرض لأهل الذمة في أموالهم أو دمائهم وحرمة هذه الدماء والأموال يُنْظَرُ: الإمام الشافعي، الأم، جـ٤، ص ١٢٧، الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، جـ٢، ص ٢٥٥ و٢٥٦، د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص ٧٩ و٨٠، المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص ١٨.

٣- يُراجَعُ في ذلك : المرجع السابق، ص ١٩.

بن وائل قتل رجلاً ذميًا من أهل الحيرة على عهد عمر بن الخطاب، فأمر عمر بتسليم الرجل إلى أولياء المقتول، فسلم إليهم وقتلوه[١].

والقصة معروفة عندما قتل عبيد الله بن عمر الخطاب الهرمزان وابنه أبي لؤلؤة المجوسي ثأرًا منهما في تحريضهما على قتل أبيه، فقد رأى فريق من الصحابة، ومنهم عليّ ابن أبي طالب إقامة الحد عليه، ورغم أن عثمان آثر دفع ديتهما من ماله دون قتله، ظلت هذه القضية واحدة من المسائل العالقة في أذهان المسلمين، واتخذها البعض على عثمان، فكانت عاملاً من عوامل الفتنة[٢].

ويؤثر في هذا السياق أيضًا، ما يروى من أن عليّا بن أبي طالب أمر بالقصاص من رجل مسلم قتل ذميًا في خلافته لما قامت الحجة عليه، ولما جاءه أخو المقتول تاركًا القود، لم يرض عليّ بذلك إلا بعد أن تيقن أنه لم يترك القود من خوف أو تهديد من أهل القاتل، وبعد أن عرف أن أهل المقتول رضوا بالدية دون الثأر، هنا فقط أطلق عليّ القاتل وقال: "من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا"[٣].

وعلاوة على ما تقدم، فقد كان الخلفاء الراشدون لا يمتنعون عن القصاص ممن يظلم أحدًا من أهل الذمة، حتى لو كان الوالي نفسه هو الذي فعل ذلك، ولا غرو في ذلك وكل الوثائق التي عقدها الخلفاء الراشدون مع أهل الذمة تلتزم بإنصافهم ممن يظلمهم والحيلولة دون وقوع هذا الظلم.

وأشهر الوقائع التي حدثت في عهد الراشدين في هذا الصدد قصة عمر بن الخطاب مع عمرو بن العاص وابنه عندما تسابق ابن عمرو، وهو وال على مصر مع شاب قبطي من مصر، ولما سبقه المصري ضربه فشكاه المصري إلى الخليفة عمر، فما كان من عمر إلا أن يستدعي عمر وابنه، ثم

١- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: المرجع السابق، ص ١٨.

٢- لمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣٩، ٤٠.

٣- يُراجَعُ هذه الواقعة في: المودودي، مرجع سابق، ص ١٩.

يأمر الشاب القبطي أن يضرب ابن الأكرمين حتى يشتفي لنفسه فضربه وعمر يطلب منه الزيادة كلما سكت ويقول له: اضرب ابن الأكرمين، ولما اقتص الشاب لنفسه أزاح عمر عمامة عمرو بن العاص عن رأسه، وقال للشاب القبطي: اضرب على صلعة عمر، فباسمه ضربك، فامتنع الفتى وقال: إنما ضربت من ضربني، وقال عمرو: ما علمت بهذا، ونظر إليه عمر بن الخطاب وقال مقولته المشهورة: "يا عمرو، متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا"[١].

وتحمل هذه الواقعة عدة دلالات منها عدم التمييز في القصاص بين مسلم وغير مسلم، حاكم وأحد أفراد الرعية، بل يخضع الجميع للقانون الإسلامي، ويطبق العدل عليهم جميعًا دون استثناء، كما أنها تدل على أن ضمان مبدأ الحرية والمساواة في التقاليد الإسلامية رهن بإقامة العدل بين الرعية، بما يعنيه ذلك من أن العدالة هي القيمة الفردية العليا في تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية، وأن مبدأي الحرية والمساواة يدوران في محورها، وأن ضمانهما رهن بإقامتها[٢].

خامسًا: التسامح الديني في التعامل مع أهل الذمة.

أكدت عهود أهل الذمة التي عقدها الخلفاء الراشدون معهم أن مبدأ التسامح الديني معهم بلغ ذروته في عهدهم الراشد، فقد تضمنت هذه العهود منحهم الأمان على أماكن عبادتهم، فلا تهدم ولا ينتقص منها، وإنْ انهدم منها معبد فلهم الحق في تجديده في موضعه، ولا يكرهون على دينهم أو يضطهدون فيه، أو في ممارستهم لطقوسهم وشعائرهم الدينية، بل كانوا يؤدونها بكل إعلان وإظهار وحرية في المواضع الخاصة بهم، أما في الأمصار والقرى الإسلامية الخالصة فلهم الحق في إظهار شعائرهم في معابدهم القديمة دون تدخل من أحد من المسلمين، ويختلف الأمر في هذه الحالة إذا

١- تابع الواقعة في: أبويوسف، الخراج، ص٣٤٧. محمد أبوزهرة، المجتمع الإنساني ، ص١٩٨ و١٩٩.

٢- يُراجَعُ: د. حامد ربيع، نظرية القيم، ص ١٩٩-٢٠٠.

رأوا إظهارها في أمصار المسلمين في غير معابدهم القديمة، حيث يكون للمسلمين الخيار؛ إما الموافقة في إطلاق ذلك لهم، وإما بوضع بعض القيود عليهم[١]، وقد مر بنا آنفًا كيف أن أبا عبيدة بن الجراح سمح لأهل الذمة في الشام بالخروج بصلبانهم في يوم عيدهم، وكيف أن الخليفة عمر بن الخطاب أقره على هذا الصنيع معهم.

وتتعدد الوقائع التي تبرز مدى حرص الخلفاء الراشدين على عدم إكراه أهل الذمة في دينهم وتسامحهم الديني معهم على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي على السواء[٢].

ولاشك أنَّ ثمة اختلافًا بينًا بين الدعوة إلى الإسلام، وبين إكراه غير المسلمين للدخول فيه، وإذا كان الخلفاء الراشدون قد حرصوا على دعوة غير المسلمين إلى الدخول فيه، باعتبار أن ذلك واحد من أهم الواجبات المنوطة بهم، فإنَّ ذلك كان يتم دون أي إكراه لهم أو اضطهاد لتحقيق ذلك، بل وفي تسامح ديني لا نظير له في أية دعوة دينية أخرى[٣].

ومن مظاهر التسامح الديني مع أهل الذمة أيضًا أن المسلمين تركوهم يقضون في أمورهم الشخصية وفقًا لشرائعهم، ولا يطبق عليهم فيها شريعة الإسلام، وبالتالي فإنَّ ما هو جائز في شرائعهم في هذه الأمور، حتى

١- لمزيد من المعلومات حول التسامح الديني مع أهل الذمة وحدود حريتهم العقيدية، يُنْظَرُ: المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص ٢٢-٢٥، د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص ٨٤ و٨٥، مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص ٥٨٥، أبو يوسف، الخراج، ص ٢٨١، ويُراجَعُ أيضًا: الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، جـ٢، ص ٢٥٦، الشيباني، السير الكبير، جـ٤، ص ١٥٢٩-١٥٥٠.

٢- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٦٠٩، الواقدي، فتوح الشام، جـ١، ص ١٥٢-١٥٤. ويُراجَعُ أبي نعيم، الحلية، جـ٩، ص ٣٤، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ٣، ص ٢٨٠، محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٢٩، د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٤٠٣.

٣- يُنْظَرُ: سير توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة د. حسن إبراهيم، ص ٦٩ و٧٠.

ولو كان محظورًا في الشريعة الإسلامية، يسري عليهم فيه شرعهم، ويكون لهم حلالاً دون المسلمين، وقد عمل الخلفاء الراشدون بذلك، فتركوهم وما هم عليه من نكاح المحارم واقتناء الخمور والخنازير، رغم أنَّ هذه الأمور محرمة شرعًا في الإسلام[١].

ولا يعني اقتناء الخمور والخنازير أن يظهر ذلك علانية أو يباع في أمصار المسلمين، وإنما يعني أنه يجوز لهم حيازتها في بيوتهم دون إظهارها، ولقد منع الخلفاء الراشدون أهل الذمة من بيع الخمور والخنازير علانية في أمصار المسلمين على نحو ما نقل عن عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب؛ لأن بيعها فسق، وفي إظهارها استخفاف بالمسلمين ودينهم، ولا يحل لأهل الذمة أو غيرهم الاستخفاف بالمسلمين[٢].

ومن مظاهر هذا التسامح كذلك أن المسلمين كانوا إذا مصروا مصرا في أراضي أهل الذمة، يسمحون لهم بشراء الدور والسكن مع المسلمين فيها كما فعل عمر بن الخطاب عندما مصر البصرة والكوفة[٣]، وطالما أصبحوا جيرانًا للمسلمين تمتعوا بحقوق الجار، فجازت مخالطتهم ومعاملتهم بالحسنى، كما جاز التزاور معهم والأكل من ذبائحهم والزواج منهم حسب ما تقضي أحكام الشريعة الإسلامية، ناهيك عن أنه يجب على المسلمين أن يعودوا مرضاهم كما يعودوا مرضى المسلمين[٤].

١- يُراجَعُ في ذلك : المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص ٢٢.

٢- يُنْظَرُ: الشيباني، السير الكبير، جـ٤، ص ١٥٣٢.

٣- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: المرجع السابق، جـ٤، ص ١٥٣٦.

٤- يُراجَعُ: د. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ص ٨٢ و٨٣.

المبحث الثالث

ممارسة العدالة في تعامل الخلفاء مع أنفسهم وأهليهم

تؤكد كل تعاملات الخلفاء الراشدين في الأمور الخاصة بهم وبأهلهم وذوي قرباهم مدى التزامهم بالسلوك العادل في هذا التعامل، فلم يتميز أحد منهم على سائر الرعية، ولم يميز أهله وذويه عنهم في العطاء أو في الولايات، بل كان بعضهم أشد على أهله وخاصته ونفسه عن باقي الرعية، وكانوا بذلك قدوة ونموذجًا في تعاملهم مع أنفسهم ورهطهم.

ويعد مبدأ عدم تفضيل الأهل والعشيرة على سائر فئات المجتمع من المبادئ التي حرص الخلفاء الراشدون على تطبيقها، لما للإخلال بها من آثار وخيمة على استقرار النظام وأمنه، لذلك يأتي تخوف عمر بن الخطاب في محله عندما يخشى من أن يؤدي الإخلال بهذا المبدأ إلى تيقظ عصبيات العرب القبلية ولا تنتهي إلا بفتنة بين المسلمين، فعندما كان يتحدث في أمر من يخلفه يقول لابن عباس عن عثمان "أخشى إنْ استخلفته أنْ يجعل بني معيط (رهط عثمان) على رقاب الناس ويعصي الله فيهم، فوالله إنْ استخلفته لفعل هذا، وإنْ فعل عثمان هذا لارتكب الناس المعاصي ولثاروا عليه وقتلوه"، بل ويبقى الأمر في ذهنه حتى آن وفاته فاستدعى عليّا وعثمان وسعدًا وقال لهم: "أنشدكم الله إنْ وليتم أمور المسلمين، أن تحملوا أقاربكم على رقاب الناس"، وهو بذلك إنما يشترط عليهم ألا يعاملوا أهليهم وعشائرهم معاملة خاصة متميزة[1].

وبصفة عامة، فقد أرسى الخلفاء الراشدون في تعاملهم مع أنفسهم وأهليهم عدة تقاليد ومبادئ، تثبت كلها ممارستهم للعدالة في هذا التعامل،

١- يُنْظَرُ في ذلك : المرجع السابق، ص ٢١٦ و٢١٧، وتابع نص حديثه لابن عباس ووصيته لأهل الشورى في: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣٧، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ٢٤٦ و٢٤٩.

ومنها مفهوم القدوة في التعامل سواء قدوة الخليفة أم قدوة ذويه، ومفهوم حياد الأهل وعدم تدخلهم في مسائل الحكم، ومبدأ القود من النفس وإقامة الحدود على الأقربين، ومبدأ المساواة أمام التقاضي والخضوع للقانون كسائر أفراد الرعية، ناهيك عن مبدأ عدم تمييز نفسه وأهله في العطاء والقسمة.

أولاً: مفهوم القدوة في التعامل.

حرص الخلفاء الراشدون على أن يكونوا قدوة في تعاملهم مع الرعية، وألزموا أهليهم أن يكونوا كذلك، وطوال مدة حكمهم التي تربو على ثلاثين سنة لم يتخلوا وأهلوهم عن أن يكونوا أكثر الناس تحريًا للعدل والحق.

ولقد ظل أبو بكر الصديق طوال مدة ولايته قدوة لرعيته في السلوك العادل، فبدأ حكمه بداية صحيحة ملتزمًا في ذلك بإتباع شرع الله وتنفيذ أحكامه، "إنني متبع ولست بمبتدع"[1]، هذه المقولة يلتزم بها أبو بكر تمام الالتزام، ففي حروب الردة يجادل الصحابة ويشدهم للحق والصواب بقوة، وفي كل مواقفه يلزم نفسه وأهله بما يلزم به غيرهم من الرعية بل كان على نفسه وأهله أشد[2].

١- وردت هذه المقولة في إحدى خطب أبي بكر في الأيام الأولى من ولايته، يُنْظَرُ في ذلك : البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص ٥٩٠، ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٢٦٠.

٢- مما يؤكد شدة أبي بكر بنفسه وأهله حديثه لابنته عائشة في أواخر ولايته حيث قال لها: "إنا منذ ولينا أمر المسلمين لم نأكل لهم دينارًا ولا درهمًا، ولكنا قد أكلنا من جريش طعامهم في بطوننا، ولبسنا خشن ثيابهم على ظهورنا، وليس عندنا من فيء المسلمين قليل أو كثير إلا هذا العبد الحبشي، وهذا البعير الناضح، وجَرِّد هذه القطيفة، فإذا أنا مت فابعثي بهم إلى عمر وابرئي منهم"، وقد فَعَلَت. يُنْظَرُ في ذلك : ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ١٣٩-١٤٠، ١٣٦ و١٣٧، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٩٠ و٢٩١، ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٢٦٥.
وعندما تدخر زوجة عمر من قوتها ثمن حلوى تشتهيها وتعطيه إياه لشرائها لا يتردد في أن يضمه إلى بيت المال ويقول: "هذا يفضل عن قوتنا"، وأسقط من نفقته بمقدار ما نقصت كل يوم، وغرمه لبيت المال من ملك كان له، يُنْظَرُ هذه الواقعة في: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٩١.

ومن وصاياه لأحد ولاته "اصلح نفسك تصلح لك رعيتك"[1]، فهو في تلك الوصية يعي تمامًا أن سلوك الراعي لابد وأن ينعكس على سلوك رعيته، فإن صلح الراعي صلحت الرعية، والعكس بالعكس.

ويضرب عمر بن الخطاب النموذج الأمثل في مفهوم القدوة- قدوة الحاكم في التعامل مع نفسه، وإلزام أهله والشدة معهم ليكونوا قدوة للناس- فلقد بدأ حكمه بداية سليمة عندما أعلن في بساطة ووضوح تعامله مع أهله وغيرهم من الرعية فقال: "إنما علينا أن نأمركم بما أمركم الله من طاعته، وأن ننهاكم عما نهاكم الله عنه من معصيته، وأن نقيم أمر الله في قريب الناس وبعيدهم، ولا نبالي على من كان الحق"، واتخذ لنفسه شعار "إذا كنت في منزلة تسعني وتعجز الناس، فو الله ما تلك بمنزلة حتى أكون أسوة للناس"[2].

وتظهر ملامح سلوك عمر بن الخطاب العادل في تعامله مع نفسه وأهله في أنه، من جانب أول، عرف تمامًا أن تعامله مع أهله يشكل أحد المعايير المهمة التي تحكم بها الرعية على سلوكه تجاهها، وبالتالي كان عليه، والأمر كذلك، أن يبدأ عدله وحزمه مع رهطه، فإذا ما أخطأ أحدهم اشتد عليه في العقوبة لتهابه بقية الرعية[3].

١- وردت هذه الوصية ضمن وصايا أبي بكر لعمرو بن العاص عندما سيره ضمن أمراء الجيوش في حروب الردة.

٢- يُنْظَرُ في ذلك : ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ٢٠٤، وكذلك محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٢٩.

٣- تجمع كتب السير على أن عمر كان إذا صعد المنبر ونهى الناس عن شيء، جمع أهله فقال لهم: إني نهيت الناس عن كذا وكذا، وإن الناس ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم، وأقسم بالله لا أجد أحدًا منكم فعله إلا أضعفت عليه بالعقوبة لمكانه مِنِّي"، وكثيرًا ما كان يقول لهم: "إنْ وقعتم وقع الناس، وإنْ هبتم هاب الناس" يُراجَعُ في ذلك :

الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٠٧،

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣١،

ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ٢٠٧ و٢٠٨.

ومن جانب آخر، ارتبط تعامل عمر مع أهله بقاعدة كلما ازدادت درجة القرابة منه ازداد نصيب المرء من حزمه وشدته وفضل عدله، يدل على ذلك تصرفه مع زوجه أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب، حينما أرسلت بهدية إلى ملكة الروم مع بريد المسلمين وإهداء ملكة الروم إليها[1].

ومن جانب ثالث، يراعي عمر ألا يستغل أهله وضعه على رأس السلطة في تحقيق منافع لهم أو تسهيلها ولو تم ذلك بطرق مشروعة وحلال، فتمامًا مثلما كان يشتد على عماله على الولايات ويحول بينهم وبين الاستفادة من سلطاتهم واستغلالها في تحقيق مكاسب لهم، ولو كان ذلك من طرق مشروعة، فإنه يشتد على رهطه أيضًا حتى يحول بينهم وبين القيام بذلك، وخير ما يدل على ذلك تصرفه مع ابنه عبد اللّه بن عمر عندما اشترى إبلاً هزيلة وبعث بها إلى الحمى لتسمن ثم يبيعها[2]، وأيضًا تصرفه مع ولديه

١- يروى أن أم كلثوم بنت عليّ زوجة عمر "أرسلت إلى ملكة الروم بطيب وأحفاش من أحفاش النساء مع بريد المسلمين، فأبلغه لها وردت عليها ملكة الروم بهدية بها عقد فاخر، وانتهى به البريد إلى عمر فأمره بإمساكه، ودعا الصلاة جامعة، فاجتمعوا فصلى بهم ركعتين، ثم قال: إنه لا خير في أمر أبرم عن غير شورى من أموري، قولوا في هدية أهدتها أم كلثوم لامرأة ملك الروم فأهدت لها، فقال قائلون: هو لها بالذي لها، وليست امرأة الروم بذمة فتصانع به، ولا تحت يدك فتتقيك، وقال آخرون: قد كنا نهدى الثياب لنستثيب، ونبعث بها لتباع ولنصيب ثمنًا، فقال عمر: ولكن الرسول رسول المسلمين والبريد بريدهم والمسلمون عظموها في صدرها، ثم أمر بردها إلى بيت المال، ورد عليها بقدر نفقتها". يُراجَعُ هذه الواقعة في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٦٠، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، جـ٣، ص ٤٨.

٢- مضمون هذه الواقعة أن عبد الله بن عمر اشترى إبلاً هزيلة وبعث بها إلى الحمى، فلما سمنت قدم بها إلى السوق، وقدم عمر إلى السوق فلما رآها سأل لمن هذه الإبل فلما عرف، قال: لعبد الله بن عمر .. بخ بخ يا ابن أمير المؤمنين، ثم أرسل في استدعائه فجاءه يسعى فسأله: ما هذه الإبل يا عبد الله، فأجابه إنها إبل انضاء (أي هزيلة) اشتريتها وبعثت بها إلى الحمى ابتغى ما يبتغي المسلمون، فصاح به عمر: ويقول الناس حين يرونها ارعوا إبل ابن أمير المؤمنين، اسقوا إبل ابن أمير المؤمنين يا عبد الله، أغد على رأس مالك واجعل باقي ثمنها في بيت مال المسلمين". يُنْظَرُ هذه الواقعة في: البيهقي، السنن الكبرى، جـ٨، ص ٢١٢، الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢، ص ٢٢٤، وكذلك في د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ٧٢ و٧٣.

عبد الله وعبيد الله عندما أقرضهما أبو موسى الأشعري من بيت المال[1].

ومن جانب رابع، فإنَّ شدة عمر مع نفسه ورهطه تزداد وضوحًا واكتمالاً في أوقات الأزمة، يبرز ذلك بصورة جلية في سلوكه أيام الرمادة حيث ينزل نفسه وأهله منزلة الناس كلهم، فيجوع أهله في أيام الرمادة كما يجوع الناس، ولا يكونون إلا آخرهم شبعا، ومع شدته بنفسه وأهله في هذا الظرف يرفق برعيته محاولاً قدر استطاعته أن يرعى مأكلهم ومشربهم وكسوتهم[2].

وهكذا، وفي ظل التزام عمر بالعدل مع نفسه وأهله، كان لابد أنْ ينعكس ذلك السلوك على سلوك الرعية فيؤدون الأمانة ويلزمون الحق والعدل في كل تصرفاتهم عن اقتناع ذاتي بذلك، وليس أدل على ذلك من الواقعة التي تروي أنه حمل مرة إلى عمر مال عظيم من خمس الفيء فقال: "إنَّ قومًا أدوا الأمانة في هذا لأمناء"، فيرد عليه عليّ بن أبي طالب: "إنك أديت الأمانة إلى الله تعالى، فأدوا إليك الأمانة، ولو رتعت رتعوا"[3].

أما عليّ بن أبي طالب، فقد حاول جاهدًا طوال مدة خلافته أن يسلك نهج أبي بكر وعمر في تعاملهما مع رهطهما، فكان قدوة في تعامله العادل

١- يذكر أن أبا موسى الأشعري أعطى عبد الله وعبيد الله ابني عمر بن الخطاب، وهما في جيش العراق، سلفة من أموال المسلمين يتاجران بها في شراء سلع من العراق وبيعها في المدينة، ورد السلفة إلى بيت المال بعد ذلك، فغضب عمر، لأن أبا موسى ما فعل ذلك إلا معهما دون سائر المسلمين على اعتبار أنهما ابنا أمير المؤمنين، ولذلك أمرهما برد المال وما حققوه من أرباح إلى بيت المال، يُراجَعُ هذه الواقعة في: الإمام مالك، الموطأ، مرجع سابق، جـ٢، ص ٥٦٤.

٢- لمزيد من التفاصيل حول عام الرمادة وسلوك عمر مع رعيته يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٩٦ وما بعدها، جـ٤، ص ٢١١ و٢١٢، ابن الأثير، الكامل، جـ٢، ص ٣٨٨-٣٩٠، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٩٠ وما بعدها، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ٢٢٣-٢٣٣.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٠، الواقدي، فتوح الشام، جـ٢، ص ١٢٨، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٦٧، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٦٠. ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٤٤.

مع نفسه وأهله، ويتضح ذلك من وصية له يوصي فيها ابنه الحسن بأن يلزم نفسه العدل في تعامله مع الناس ليكون قدوة لهم في ذلك[١]، ويتأكد ذلك بجلاء أيضًا من وصيته لأولاده لما قتل، حيث أمرهم أنْ يكونوا مع المظلوم على الظالم حتى يأخذ حقه[٢].

ثانيًا: مفهوم حياد الأهل وعدم تدخلهم في شئون الحكم.

يأتي هذا المفهوم واحدًا من أهم المفاهيم التي عرفتها فترة حكم الراشدين، بما يعنيه ذلك من دقة وحرص شديدين على أن تكتمل ممارسة العدالة في التعامل مع الرعية دون تمييز لهذا أو ذاك[٣]، ودون أن يتحول المنصب إلى سلطة تستخدم وتستغل لتحقيق مصالح فئة على أخرى.

ففي فترة حكم أبي بكر لم تذكر كتب السير واقعة واحدة تدخل فيها قومه في شئون الحكم أو مارسوه، بل عندما يرشح من يخلفه في الحكم لم يفكر ألبتة في قومه، وإنما وقع اختياره على عمر بن الخطاب باعتباره الأكثر أهلية لتولي الأمر[٤].

أما عمر بن الخطاب، أيام حكمه، فيطبق هذا المفهوم في أنقى صوره، بل ويشتد في ذلك لدرجة كبيرة، فعلى الرغم مما عرف عن ابنه عبد الله من ورع وتقوى وأهلية لم يوليه أي ولاية حتى عندما يقترح عليه أن يوليه الخلافة يرفض ذلك بشدة، بل ويستبعد ابن عمه سعيد ابن زيد من أصحاب الشورى رغم انطباق شروط الاختيار عليه حتى لا تثار أية شبهة أو ظن في هذا الاختيار[٥].

١- يُراجَعُ النص الكامل لهذه الوصية في: الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٣٩١ -٤٠٥.

٢- يُنْظَرُ هذا النص في: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، جـ١، ص ٦٩٩، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٣٢٨.

٣- حول الشدة والحرص في معاملة الأقربين كأحد خصائص القيادة في عهد أبي بكر وعمر ودلالاتها، يُنْظَرُ: مصطفى منجود، الفتنة الكبرى، ص ٩١.

٤- يُنْظَرُ ما سبق ذكره في الفصل الأول عن اختيار أبي بكر لعمر بن الخطاب للخلافة من بعده.

٥- يُراجَعُ تفاصيل ذلك في المبحث الأول بالفصل الأول من هذه الدراسة.

ولا يقف الفاروق عند ذلك الحد من إبعاد أهله عن ممارسة السلطة أو استغلالها لحسابهم، بل يدقق في ذلك لدرجة أنه لا يسمح لزوجته أن تقبل هدية من أحد ولاته، ويرفض منها أن تسأله عن سبب عتابه لأحد عماله.

وأما عثمان بن عفان، الذي تولى الخلافة مدة تزيد عن فترة أبي بكر وعمر معًا، وقد قيل عنه أنه أسند إلى بني أمية في عهده بعض المناصب وأكثرها، وخصص لهم راتبًا، بيد أنَّ ابن العربي يُقوِّم هذا القول على اعتبار أن قبيلة عثمان كانت من القبائل الواسعة التي يكثر فيها الأهلون للولاية، وأن معظمهم استعان بهم أبو بكر وعمر، وعرفوا بالعدل والرفق مع الرعية[1].

وهذا القول صحيح إلى حد كبير، والمسألة الأساسية التي يجب أن يهتم بها الباحثون ويقومونها هي إطلاق الحكم وتعميمه على فترة حكم عثمان بأسرها من قبل الباحثين المعاصرين، إذ إنّ هذا التعميم لا أساس له من الصحة، وينفيه أي قراءة سريعة لما ترويه كتب السير والتاريخ عن أيام عثمان، والرأي عندي أن عثمان لم يميز أهله في العطاء دون سائر المسلمين، وإنما فرض لهم منه مثل سائر المسلمين، وأعطاهم من ماله الخاص ما لم يعط غيرهم من المسلمين، ولا غبار عليه في مسلكه هذا. أما في الولايات، فرهط عثمان قبيلة ممتدة، ومعروف أنَّ كثيرًا من رجالها خدموا عمالاً أيام أبي بكر وعمر بل وعليّ أيضًا، ولا غبار على عثمان أن يوليهم بعض الولايات طالما كانوا أهلين لها.

وفيما يتعلق بتجربة عليّ بن أبي طالب، يمكن القول إنه اجتهد في تطبيق مفهوم حياد الأهل وعدم تدخلهم في شئون الحكم، فشرع في معاملة الناس، عربًا أم عجمًا، شرفاء أم ضعفاء، هاشميين أم غير هاشميين معاملة

١- يُراجَعُ: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص ٨٠-٩٩،
ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، جـ٣، ص ٢٣٨ و٢٣٩.

منصفة عادلة طبقًا لمبادئ الإسلام، ولم يكن يقبل ترجيح فئة على أخرى في المعاملة لما يوقده ذلك من مشاعر الحقد والضغينة[1].

وقد يقال إنَّ عليّا استعان بنفر من أهله في ممارسة السلطة، ومن ثم تدخلوا في شئون الحكم، وهذا القول صحيح إلى حد كبير بيد أن تدخلهم في شئون الحكم فرضته ظروف الصراع بين عليّ وأصحاب الجمل من ناحية، وبينه وبين معاوية ومن معه من ناحية ثانية، وبينه وبين الخوارج من ناحية ثالثة، فاستعان بابنه الحسن وبابن عمه عبد الله بن عباس لنصرته ومعاونته في هذا الصراع، ولم يعرف أن أيًا منهم استغل وضعيته في السلطة ليحقق مكاسب شخصية له، ناهيك عن أنه لم يقصر الأمور عليهم، وإنما كانوا ضمن مجموعة من العمال الذين استعان بهم طوال سنوات حكمه الخمس.

ثالثًا: إقامة الحدود على الأقربين والقود من النفس.

عرف الخلفاء الراشدون تطبيق هذا المبدأ في أوضح أشكاله، ولا يعرف عن أحد منهم أنه لم يقتص من نفسه أو لم يقم الحدود حتى على ذويه وعشيرته، ولقد أعطى أبو بكر القود من نفسه، وأقاد للرعية من الولاة، وفعل عمر بن الخطاب مثل ذلك وتشدد فيه، فأعطى القود من نفسه أكثر من مرة، ولما قيل له في ذلك قال: "رأيت رسول الله ﷺ يعطي القود من نفسه، وأبا بكر يعطي القود من نفسه، وأنا أعطى القود من نفسي"[2].

وليس أدل على إصرار الخلفاء الراشدين على القيام بالعدل في إقامة الحدود على الأقربين من واقعة عمر بن الخطاب مع ابنه الذي شرب الخمر فأقام عليه الحد حتى وصل به إلى الموت، ولا يغير هذا من موقفه المطلق

١- يُنْظَرُ: المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٧.

٢- يُراجَعُ في ذلك : ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، ص ١١٣-١١٥، والإمام الشافعي، الأم، جـ٥، ص ٤٤.

في إنزال نفسه وأهله منزلة الناس حتى في إقامة الحدود مغلقًا بذلك أي مدخل للاستثناءات، والواقعة - كما ترويها كتب السير - أن ابنه عبد الرحمن شرب الخمر مع أبي سروعة، وهما في مصر، فدخلا على عمرو بن العاص ليقيم عليهما الحد، وتردد ابن العاص في ذلك، إلا أنَّ عبد الرحمن بن عمر يقول له: إنْ لم تفعل أخبرت أبي إذا قدمت عليه، فحلق لهما وأقام الحد عليهما في صحن داره.

وما هي إلا أيام حتى يأتي البريد حاملاً خطاب أمير المؤمنين إلى عمرو بن العاص يقول فيه "بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله أمير المؤمنين عمرو إلى العاصي بن العاصي، عجبت لك يا ابن العاص ولجرأتك عليّ وخلاف عهدي، فما أراني إلا عازلك فمسيء عزلك، تضرب عبد الرحمن في بيتك، وتحلق رأسه في بيتك وقد عرفت أن هذا يخالفني؟ إنما عبد الرحمن رجل من رعيتك تصنع به ما تصنع بغيره من المسلمين، ولكن قلت هو ولد أمير المؤمنين، وقد عرفت ألا هوادة لأحد من الناس عندي في حق يجب لله عليه، فإذا جاءك كتابي هذا فابعث به في عباءة على قتب حتى يعرف سوء ما صنع"، ويصدع عمرو بما أمر به فيبعث عبد الرحمن بن عمر إلى عمر ومعه رد يعتذر فيه ويقسم لعمر أنه لا يقيم الحدود على الجميع إلا في صحن داره، بيد أن ذلك لا يشفع لولده عنده، ولا يشفع له أيضًا وصوله إلى المدينة منهكًا مريضًا لا يكاد يقوى على السير، فيستجوبه عن فعلته، ويخبره الابن بما فعل في مصر وأنه شرب ما ظنه لا يسكر فسكر منه، ومع ذلك يصر عمر على إقامة الحد عليه مرة ثانية على مشهد ومرأى من جمهور المسلمين في المدينة، وابنه يصيح: إنك لقاتلي، فما زاد عن أن قال له: "إذا لقيت رسول الله ﷺ، فأنبئه أن أباك يقيم الحدود"، ولقد تمادت بعض الروايات في أحداث تلك الواقعة فذكرت أن ابن عمر مات فأكمل عمر الحد عليه[1].

١- يُنْظَرُ في ذلك : ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، ص ١١٧، البيهقي، السنن الكبرى، جـ٨، ص ٢٠٣، الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢، ص ٨٦.

ولا شك أن هذه المبالغات لا تنسجم مع سيرة عمر، فما هو بالرجل المتعطش لإقامة الحدود أو المتعنت في تطبيق العقوبات دون النظر في الظروف، بل يضع المعايير والمقاييس الثابتة التي لا يمكن أن تدلس بها النفس البشرية وتعبث بحقوق العباد وعطاء الناس في العدل والمساواة، وليكون أسوة لولاته ورجال دولته حين يقيم الحد على ابنه، وليرسي قضية العدل في مجتمعه كما أراد[1]، أضف إلى ذلك أن هذه المبالغة لا تتناسب مع مبادئ الإسلام التي تدعو إلى احترام الكرامة الإنسانية ولاسيما في حالة الموت لما له من قدسية في نفوس المسلمين، كما تدعو إلى الرفق بالرعية والإحسان إليهم، ولاشك أن عمر بن الخطاب أقدر الناس على معرفة هذه المبادئ وفهمها وتطبيقها.

ومن ناحية أخرى، تجمع كتب السير أن عثمان بن عفان أقام حد شرب الخمر على واليه على البصرة الوليد بن عقبة وهو من رهطه وعزله عن الولاية على الرغم من أن شهادة الشهود كان من الممكن تأويلها لصالحه، إلا أنَّ عثمان لم يتردد في إقامة الحد عليه، ويقول له: "نقيم الحدود، ويبوء شاهد الزور النار".

ونفس الحرص على إقامة الحدود والعدل في ذلك نلاحظه عند عليّ بن أبي طالب، إذ يظل منهجه في ممارسة العدل مع نفسه حتى في وفاته ومع قاتله، فيوصي ابنه الحسن قائلاً: "فانظر إنْ أنا مت فاضرب الرجل ضربة بضربة، ولا تمثل به، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إياكم والمثلة حتى بالكلب العقور""[2].

١- يُراجَعُ: العقاد، عبقرية عمر، ص ٤٠٢-٤٠٦، محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٦٢ و١٦٣.

٢- يُراجَعُ تفاصيل هذه الواقعة في: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ١٦٩، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٧١-٢٧٥،وكذلك في د. أبو المعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي، ص ١٥١ و١٥٢، وفي ذات الواقعة يروى ابن سعد أنَّ عليًّا قال لولده " إنه – يقصد قاتله – أسير فأحسنوا نزله، وأكرموا مثواه، فإنْ بقيت قتلت أو عفوت، وإنْ مت فاقتلوه قتلي، ولا تعتدوا إنَّ الله لا يحب المعتدين"، يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، قسم أول، ص ٢١-٢٣.

رابعًا: المساواة أمام التقاضي والخضوع لأحكام الشريعة الإسلامية.

لم تعرف فترة حكم الراشدين حالة واحدة حاول فيها أحدهم أن يميز نفسه أو أهله أمام مرفق العدالة عن سائر المسلمين، وإنما عرفت تلك الفترة الالتزام بالمساواة أمام التقاضي والخضوع للقانون من قبلهم جميعًا دون أي تمييز بينهم وسائر الرعية، ومن باب أولى بين ذويهم وسائر الرعية.

فعمر بن الخطاب يقسم ألا يتولى زيد بن ثابت القضاء حتى يكون عمر عنده وسائر الرعية سواء، وعليّ بن أبي طالب يغضب عندما يناديه عمر بن الخطاب، وهو يقضي بينه وبين رجل من أهل الذمة بكنيته ويقول له اجلس يا أبا الحسن، وينادي خصمه باسمه، إذ يعد ذلك تمييزًا له عليه.

ولقد كان الخلفاء الراشدون يخضعون للقضاء العادي مثل سائر الرعية، ويطبق عليهم نفس إجراءات التقاضي التي تطبق على العامة، وتروي كتب السير أنَّ عليّا بن أبي طالب لما وجد درعه مع يهودي لم ينتزعها منه عنوة مستغلاً منصبه كخليفة للمسلمين، بل يرفع شكوى بذلك لقاضيه الذي يدعوهما لمجلس القضاء، ولما لم يجد لدى أمير المؤمنين بينة على دعواه يحكم ضده ويدفع بالدرع لليهودي.

أضف إلى ذلك أنهم كانوا كسائر الرعية فيما يتعلق بالشهادة وطرق الإثبات، فيروى أن عمر سأل الصحابة عن رأيهم فيما لو رأى أمير المؤمنين واقعة زنا، فيجيبه علي بن أبي طالب إما أن يأتي بأربعة من الشهداء أو يجلد، أي إنَّ موقعه كأمير للمؤمنين لا يشفع له في أن يخل بنظام الشهادة وطرق الإثبات في الحدود أو في غيرها من العقوبات.

خامسًا: مبدأ عدم تمييز النفس والأهل في القسمة والعطاء.

طبق الخلفاء الراشدون هذا المبدأ بصورة لم يعرفها أي نظام سياسي حتى وقتنا الحاضر، ويمثل هذا المبدأ واحدًا من أهم جوانب العدالة التوزيعية حيث توزيعُ الموارد بين فئات المجتمع المختلفة على أسس عادلة، وعدم قصر ذلك على فئة دون أخرى، وعدم تمييز الحاكم وذويه في الأموال عن سائر المسلمين.

فيروى أن أبا بكر خرج في اليوم الثاني من توليه الخلافة قاصدًا السوق ليمارس تجارته، ولكن عمر بن الخطاب وأبا عبيدة يمنعانه من ذلك، ويجتمع أهل الحل والعقد حتى يقرروا ما يفرض من مال للخليفة، وعندما يحس أبو بكر وهو في مرضه الأخير بدنو أجله يوصي أولاده أن يحصوا ما تقاضاه من بيت مال المسلمين فيدفعونه إلى الخليفة من بعده من ماله الخاص، وفعلاً يقومون بذلك ويدفعون ما أخذه أبو بكر إلى عمر بن الخطاب.

ونفس القصة تتكرر مع عمر بن الخطاب في فترة حكمه، حيث يشاور المسلمين فيما يحل له من بيت المال، ورغم ذلك عندما طعن يوصي ابنه عبد الله برد ما أخذه إلى بيت المال، وقد فعل عبد الله بن عمر ذلك، وأخذ به براءة من عثمان بن عفان[1].

وإذا كان سلوك الخلفاء الراشدين في تعاملهم مع أنفسهم في القسمة والعطاء يبلغ هذا المستوى من العدل والإنصاف، فمن باب أولى أن يكون كذلك أيضًا في تعاملهم مع أهليهم وخاصتهم، فطوال ولاية أبي بكر الصديق لم يسمع قط أنه أقطع أحدًا من رهطه أو ميزه في قسمة أو عطاء، ويبلغ الحرص بعمر بن الخطاب في هذا الجانب مبلغًا غير مسبوق، فيضع أهله في مرتبة متأخرة في نظام العطاء الذي أسسه على معيار السابقة في

١- لمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٦١٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٥١ و٣٥٢.

الإسلام ودرجة القرابة من رسول الله ﷺ، ويرفض أن يزيد في عطائهم، والوقائع التي تدل على ذلك كثيرة[1]، وقصته في تدوين الدواوين معروفة، وتحمل نفس الدلالة، حيث لا تمايز في العطاء إلا على أساس التقوى والسبق في الإسلام، ولا يدخل معيار القرابة من الحاكم كأساس في هذا التمايز.

ويرى صاحب "العواصم من القواصم" أن الحالة الوحيدة التي أعطى فيها عثمان من مال المسلمين لفرد من ذويه هي إعطاؤه خمس خمس الفيء لعبد الله بن أبي السرح جزاء جهاده، ثم عاد فاسترده منه لما سخط بعض من كانوا معه في الجهاد عليه، وشكوا بذلك إلى عثمان، وإنَّ مثل هذا العطاء جائز لأن الإمام يرى رأيه في الخمس، وينفذ فيه ما أداه إليه اجتهاده[2].

ومما سبق يتأكد بجلاء أن عثمان لم يميز ذويه ونفسه في قسمة أو عطاء، وأنه ما أعطى رهطه إلا من ماله الخاص.

وفيما يختص بعليّ بن أبي طالب، في هذا الجانب، فإنه يضرب المثل الواضح في الحرص على عدم تمييز أهله وخاصته في القسمة والعطاء، وتتعدد الوقائع التي تشير إلى ذلك وتؤكده[3]، وفي تعامله مع أنصاره والخارجين عليه دليل واضح على حرصه على إقامة العدل مع نفسه ومع خاصته وأنصاره تمامًا كحرصه على إقامته مع الخارجين عليه[4].

١- يُنْظَرُ تفاصيل هذه الوقائع في: ابن الجوزي، التبصرة، جـ١، ص ٤٢٠،. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢١٢، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ١٩٨، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٣٦ و١٣٧، الواقدي، فتوح الشام، جـ٢، ص ١٢.

٢- يُراجَعُ: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص ١٠٠ و١٠١، ولمزيد من التفاصيل حول الواقعة المذكورة يُنْظَرُ:الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٣٤٦ و٣٤٧.

٣- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٣.

٤- لمزيد من التفاصيل، يُنْظَرُ: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ٢٤٥.

وينسجم مع ما سبق ما يرويه ابن سعد في طبقاته من أنَّ عليّا لما دخل الكوفة رد أموال طلحة بالكوفة على ولديه، وتلطف بهما، ويحمل ذلك في طياته مدى حرص عليّ بن أبي طالب على أنْ يسلك سلوكًا عادلاً مع آل طلحة بعد وفاته تمامًا كما اجتهد في أنْ يلزم الحق مع طلحة أثناء صراعه معه.

ويُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، القسم الأول، ص ١٦٠.

المبحث الرابع
التعامل مع مال المسلمين "العدالة التوزيعية"

ليس ثمة قضية تثير تخوفًا وقلقًا وحساسية، أو تحتاج إلى حيطة وحذر، وترتيب وتنظيم مثل قضية التعامل مع المال العام من حيث كيفية تجميعه وتحصيله، وكيفية إنفاقه وتوزيعه، وتحديد حقوق وواجبات كل من الراعي والرعية في هذا المال، ولقد شكلت هذه القضية واحدة من أخطر القضايا التي واجهت المجتمع الإسلامي على عهد الراشدين، ولقد تعاملوا معها من عدة منطلقات تتداخل وتتكامل مع بعضها البعض لترسم صورة واضحة لأبعاد العدالة التوزيعية في عهدهم، ومن أهم هذه المنطلقات[1]:

- إنَّ هذا المال أمانة لله وعلى جمهور المسلمين الوفاء بها، فلا يدخل شيء منه أو يخرج خلافًا للقانون الإسلامي، ومن ثم يؤخذ هذا المال بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل، ولا يجوز الإسراف فيه أو التقتير.

- إنَّ ثمة مصارف حددها القرآن الكريم والسنة النبوية لجباية المال وتحصيله، أو لإنفاقه وتوزيعه، وعلى الحاكم أن يجمعه من مصادر الجباية (الفيء – الجزية – الزكاة – الصدقات)، ويوزعه وفق القواعد التي حددها القرآن والسنة لذلك، فإنْ لم يجد ذلك في القرآن والسنة يخضع المسألة للاجتهاد والشورى، ويتحرى العدل في ذلك كله.

- إنَّ هذا المال حق للمسلمين جميعهم لا يعطيه الحاكم إياهم منحة أو تفضلاً منه، وليس له أو لعماله أي تميز عليهم في هذا المال، وبالتالي لا يحق لهم – بأي حال من الأحوال – استخدامه وتوظيفه لخدمة أغراضهم ومطامعهم الشخصية.

١- هذه المنطلقات ما هي إلا تطبيق مثالي لكيفية التعامل الإسلامي مع المال، ولمزيد من المعلومات حول المال في الإسلام، يُنْظَرُ: د. محمود محمد بابللي، المال في الإسلام، ص ١٧-٤٨ و٥٣-٧١، د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، ص ٣٥٤-٣٧٨.

- لما كان الحاكم مؤتمنا على مال المسلمين، ولا يتميز عليهم في العطاء والقسمة، وليس له حق التصرف في هذا المال إلا في الحدود المقررة له سلفًا، فإنَّ على الحاكم أنْ يحتاط، منعًا للظن والشك، في الإنفاق على نفسه وذوي قرباه من بيت المال ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

- ليس للحاكم الحق في حبس أموال المسلمين، وعليه أنْ يقسمها بين الرعية بالسوية ولا يحبسها، لأنَّ ذلك يحول دون حدوث التضخم وارتفاع الأسعار.

- على الحاكم مسئولية تنظيم عملية توزيع المال، ومراقبة القائمين على أمره في التحصيل والجباية، وفي الإنفاق والتوزيع، وإنْ كانت هذه المراقبة والمتابعة لا تحول دون استقلال سلطة القائمين على عملية توزيعه عن الحاكم.

- إنَّ لهذا المال وظيفة اجتماعية في غاية الأهمية، وهي تحقيق التكافل بين الرعية، ولا تعني أحقية المسلمين كافة في هذا المال الركون إليه، وترك العمل واللجوء للبطالة.

وبإيجاز، تحاول الدراسة أنْ تلقي الضوء على هذه المنطلقات أو الأسس التي اعتمد عليها في التعامل مع المال على عهد الراشدين، لنرى كيف تحققت العدالة التوزيعية، كأحد جوانب ممارسة العدالة الإسلامية، في أنقى صورها، وذلك على النحو التالي.

أولاً: مال المسلمين أمانة لله وللرعية قبل الخليفة.

اعتبر الخلفاء الراشدون بيت المال أمانة لله ولعامة المسلمين، فلم يسمحوا بدخول شيء إليه أو خروجه منه خلافًا للقانون، وبالتالي كان المال الذي يجمع من الصدقات والزكاة والجزية والخراج والفيء يوزع طبقًا لما جاء في كتاب الله وعلى ما جرت به سنة رسوله ﷺ، فما كان من نصيب أفراد معينين أو طوائف معينة وزع عليهم، وما كان من حق الجميع أرسل إلى

بيت المال ليوزع على الجميع، وليأخذ كل منه بنصيب لدرجة أنه في أيام عمر بن الخطاب فرضت فروضًا شهرية لكل رجل، ولكل امرأة، يستوي في ذلك الصغير والكبير، بل لقد فرض لكل طفل بمجرد ولادته، وظلت هذه الفروض قائمة في بيت المال زمنًا طويلاً[1].

ولم يعرف على عهد الراشدين أن جار أحدهم في توزيع المال مخالفًا ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية بشأن توزيع الأنصبة، ولقد بلغ حرصهم على العدل فيه درجة أن عمر ابن الخطاب يرفض بشدة ما يبعث به قادة جنوده من فيوء هي حق للجنود، على الرغم من أنهم أرسلوها له برضاهم، إما زهدًا فيها، أو لتعذر تقسيمها بينهم[2].

وعلى نفس المنوال يسير عليّ بن أبي طالب الذي يرفض بشدة أن يأخذ من بيت المال ما يحمي به نفسه في قتاله مع معاوية بن أبي سفيان، فعندما أشار الناس عليه بذلك تذرعًا بأن معاوية يفعل ذلك في استقطاب الناس بإغداق العطايا والنعم عليهم دون خوف، يستنكر ذلك منهم، ويقول "أتأمرونني أنّ أطلب النصر بالجور، والله لا أفعل ما طلعت الشمس وما لا ح في السماء نجم"[3].

ولا يخرج عثمان بن عفان عن هذا الفهم لدرجة أنه لا يقر بإعطاء عبد الله بن أبي السرح عامله على مصر خمس الخمس من الفيء نظير جهاده، لما شكاه جنوده لعثمان، إذ اعتبر شكواهم عدم رضا عن هذا العطاء،

١- يُنْظَرُ: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢٥٣.

٢- لمزيد من التفصيل حول هذه الواقعة يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ١٧٨ و١٧٩، ١٨٦ و١٨٩، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٢٢ و٢٥.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٣.

فاسترده منه، على الرغم من أنه وعده به إذا فتح الله عليه أفريقيا[١].

وتشير كتب الخلفاء الراشدين إلى عمالهم على الخراج والصدقات إلى مدى إدراكهم أنَّ المال أمانة لله ولجمهور الرعية قبلهم، فلا يحصل إلا بالحق، ولا ينفق إلا فيه، دون ميل في هذا أو ذاك، بل رفق واعتدال[٢].

وتدل هذه الكتب أيضًا على أن هذه الأمانة التي يتحمل تبعتها الخلفاء في مال المسلمين، ثقيلة وغير يسيرة، بما يعنيه ذلك من أنها تتطلب تدقيقًا وعناية واحتياطًا في التعامل مع هذا المال؛ يستوي في ذلك تحصيله من مصادره، وإنفاقه في مصارفه، كما تنطوي هذه الكتب على أسس ومبادئ سامية حول فرض الضرائب وتنظيمها، تدعيم النظام المالي للدولة بقواعد متينة تزيد عمرانها وحفظ أموالها، وتحول دون خرابها وإفلاسها[٣].

وفي هذا الجانب، يضرب عمر بن الخطاب المثل الواضح على أن مال المسلمين أمانة لله ولهم قبله كراع مسئول عن رعيته في معناها الواسع، لذلك نجده يتحرى الدقة في جمعه وتوزيعه إلى حد أنه كان يطلب من عماله على الصدقات ألا يأخذوا خيار أموال الناس فيها، فعندما مرت به غنم الصدقة وفيها شاة ذات ضرع عظيم، قال: ما هذا؟ قالوا: من غنم الصدقة، قال: ما أعطى هذه أهلها وهم طائعون، فلا تفتنوا الناس،

١- يُنْظَرُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٥٣-٢٥٦، ابن العربي، العواصم من القواصم، ص ١٠٠ و١٠١. وقد زعم البعض أنَّ عثمان أعطى له خمس فئ أفريقيا، وذهب الإمام مالك إلى أن الإمام يرى رأيه في الخمس، وينفذ فيه ما أداه إليه اجتهاده، وأنَّ إعطاءه لواحد جائز، ولقد أقطع رسول الله ﷺ، وأقطع الخلفاء من بعده من رأوا أن في إقطاعه صلاحًا، يُراجَعُ في ذلك : الإمام مالك، الموطأ، جـ١، ص ٣٧٢.

٢- من نماذج هذه الكتب كتاب عثمان بن عفان لعماله على الخراج، وكتاب عليّ بن أبي طالب إلى مصقلة ابن هيبرة عامله على أردشير، يُنْظَرُ في ذلك : الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٤١٥.

٣- يُنْظَرُ: د. سعاد صالح، مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي، ص ١٩٦.

ولا تأخذوا حزرات الناس – يقصد خيار أموالهم"[1].

ولما كان مال المسلمين أمانة لله ولهم قبل الخليفة فقد التزم الخلفاء الراشدون بإنفاقه في مصارفه المعروفة التي حددها القرآن الكريم والسنة النبوية، كما قاموا بجبايته وفق القواعد التي حددها القرآن والسنة لذلك، فإذا كان المصدر غير منصوص عليه في القرآن أو في السنة يلجأ الخليفة إلى الاجتهاد وإعمال الشورى حتى يستقر الرأي على الحل العادل المناسب فيتخذ القرار طبقًا لذلك، والمثال الواضح على ذلك قضية تعامل عمر بن الخطاب مع أرض السواد في العراق، وفي أراضي مصر[2]، فبعد أن فتح العراق كتب سعد بن أبي وقاص بالفتح له وطلب رأيه ومشورته في أرض السواد في العراق، فرد عليه عمر بألا يقصر توزيع الأراضي على المسلمين الذين حضروا القسمة وحدهم لئلا تتحصر في أيديهم وحدهم دون سائر المسلمين، وإنما تترك هذه الأراضي في أيدي أصحابها ليزرعوها ويؤدوا خراجًا يقسم على المسلمين جميعهم.

وقد جاء في كتابه لسعد في ذلك" أما بعد فقد بلغني كتابك أن الناس قد سألوا أنْ تقسم بينهم الغنائم، وما أفاء الله عليهم، فانظر ما أجلبوا به عليك في المعسكر من كراع أو مال فأقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنا لو قسمناها من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء ..[3].

وما كتب عمر لسعد في ذلك الأمر إلا بعد أن تدبر الأمر وتحرى العدل

١- يُراجَعُ هذه الواقعة في: أبو يوسف، الخراج، ص ١٧٦. الإمام الشافعي، الأم، جـ٢، ص ٤٨، الذهبي، المهذب في اختصار السنن الكبير، تحقيق: حامد إبراهيم أحمد، ومحمد حسين العقبي، جـ٤، ص ١٠٣.

٢- حول قرار التعامل مع قضية الأراضي المفتوحة عنوة يُنْظَرُ تحليلاً شاملاً له في: مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، ص ٤٥٩-٤٧٣.

٣- لمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ: أبو يوسف، الخراج، ص ٦٧ وما بعدها، الطبري، مرجع سابق، جـ٤، ص ٥٨٤-٥٨٦.

فيه على المستوى الفردي، ثم صعد به إلى الشورى على المستوى الجماعي، فجمع المهاجرين الأولين، فاختلفوا، فدعا إليه عشرة من كبار الأنصار وقال لهم: إني لم أزعجكم إلا لتشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي فلكم من الله كتاب ينطق بالحق، فو الله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق، قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين، فقال عمر: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وأني أعوذ بالله أن أركب ظلمًا، لئن ظلمتهم شيئًا هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكني رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهته، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين المقاتلة والذرية، ولمن يأتي بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام لابد لها من أن تشحن بالجيوش، ولابد من إدرار العطاء عليهم. فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج؟. وسلم الجميع برأي عمر فقالوا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال، وتجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم"، فكتب إلى سعد بذلك، ولقد حدث نفس الشيء في أرض مصر بعد الفتح[1].

وهكذا استند عمر في رأيه على ثلاثة مصوغات؛ أولها: الحيلولة دون قيام الملكيات الضخمة. وثانيها: الحرص على عدم تكدس الأموال في يد فئة قليلة من الناس. وثالثها: ضمان حقوق الأجيال المقبلة من أبناء المسلمين وأحفادهم في هذا المال.

١- يُراجَعُ قصة خراج أرض السواد في العراق ومصر في كل من: المرجع السابق، جـ٤، ص ٥ و٦، ١٠٤-١٠٦، أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٦٧-٩٠.

وكان في اجتهاده ينشد العدل ويسعى لتحقيقه وإقامته مدركًا تمام الإدراك أن هذا المال أمانة لله وللمسلمين قبله يجب الحفاظ عليها ووضعها في موضعها الصحيح.

ثانيًا: حقوق الراعي والرعية في مال المسلمين وواجباتهم.

طالما كان تصور الخلفاء الراشدين لمال المسلمين على أنه أمانة لله ولعامة المسلمين قبلهم، فقد كان لزامًا عليهم أن يوفوا بهذه الأمانة فيراعوا في قسمتها وتوزيعها قواعد العدالة والإنصاف كما يراعوا ذلك تمامًا في جبايتها وتحصيلها، فانطلقوا في قسمته وتوزيعه من منطلق أنه حق للمسلمين لا منحة أو إحسانًا، وأن الخليفة لا حق له في هذا المال سوى ما يقرره له المسلمون برضاهم.

ومن الطبيعي ألا تثير مصارف المال التي حددها القرآن الكريم ورسمتها السنة الشريفة أي لبس أو غموض في الممارسة، فقد التزم الخلفاء الراشدون بتنفيذ ذلك بصورة واضحة وجلية كما أوضحتها التعاليم الدينية ومن ذلك الغنائم والزكاة والصدقات، إذ إنّ لها مصارف محددة بدقة في الكتاب وفصلتها السنة النبوية، وسار الخلفاء في تطبيق ذلك مقتدين بما عرفوه وشاهدوه من ممارسة الرسول ﷺ لهذه الأحكام.

بيد أن المشكلة الحقيقية التي واجهتهم في التعامل مع مال المسلمين تكمن في الأموال التي لم يحدد القرآن أو السنة مصارفها بدقة وإحكام، كخمس الفيء والجزية والخراج والتي اعتبرها الخلفاء الراشدون مالاً عامًا للمسلمين، ولهم جميعًا حقوق فيه. فكيف تعامل الخلفاء الراشدون مع هذا المال؟ وكيف تم تقسيمه وتوزيعه؟ وما هي حقوق الحاكم والمحكومين في هذا المال كما أرسته قواعد التعامل في عهد الراشدين؟

تؤكد الممارسة السياسية في هذا الجانب ما يلي:

من ناحية أولى، هناك حقوق للرعية في هذا المال، على الخليفة ألا يحرمهم منها، والخليفة في ذلك يتساوى مع أي فرد من عامة المسلمين، وإنْ كان ذلك لا يمنع أن يأخذ ما يكفي قوته وقوت عياله بالمعروف مقابل تفرغه للولاية العامة للمسلمين، ولا يتم له ذلك إلا برضا أهل الشورى من الرعية وموافقتهم.

وفي تقرير حقوق الرعية في المال، يقول عمر بن الخطاب "والذي نفسي بيده ما من أحد من المسلمين إلا وله في هذا المال حقه، أعطيه قبل أن يحمر وجهه في طلبه"[١]، كما يقول أيضًا "والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا أحق به من أحد، ووالله ما من المسلمين أحد إلا وله في هذا المال نصيبٌ إلا عبدًا مملوكًا، ولكنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل، وقسمنا من رسول الله ﷺ؛ فالرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وحاجته، والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو يرعى مكانه"[٢].

وترتيبًا على هذا التصور العمري لأصحاب الحق في مال المسلمين، يفرض عمر من هذا المال للمهاجرين والأنصار ولجميع المسلمين، وقد كان يفرض للأطفال بعد الفطام فلما سمع طفلاً يبكي، لأن أمه لا ترضعه معجلة بفطامه حتى يصيبه العطاء، فرض للأطفال منذ ولادتهم[٣]، ناهيك عن أنه اجتهد رأيه فتأول آيات الفيء والصدقات[٤]، ورأى أن هذه الآيات تستوعب جميع المسلمين، ومن ثم لم يبق أحد من المسلمين إلا وله حق في هذا المال حتى الأجيال المقبلة من أبناء المسلمين. وعلى ذلك استن نظام الخراج في أراضي

١- يُنْظَرُ في ذلك : ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٦، الشافعي، الأم، جـ٤، ص ٧٩.

٢- يُراجَعُ في ذلك : ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٥ و٢١٦، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢١١.

٣- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٧، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٣٥ و١٣٦، ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جـ١، ص ٢٨٢.

٤- هذه الآيات هي ٧-١٠ من سورة الحشر، والآية ٦٠ من سورة التوبة، والآية ٤١ من سورة الأنفال.

السواد في العراق وفي مصر بعد فتحها لتكون خراجًا للمسلمين وللأجيال المقبلة منهم[1].

وفي هذا السياق، يحدد عليّ بن أبي طالب أصحاب الحق في مال المسلمين، عندما يطلب منه رجل من شيعته مالاً، فيقول له: "إنَّ هذا المال ليس لي ولا لك، وإنما فيء المسلمين، وجلب أسيافهم، فإنْ شركتهم في حربهم كان لك مثل حظهم، وإلا فَجَناة أيديهم لا تكون لغير أفواههم"[2].

أما ما يتعلق بحق الراعي في هذا المال، فيحدده عمر بن الخطاب في قوله: "لا يحل لي في مال الله سوى كسوة للصيف وكسوة للشتاء، ومعاش رجل من أوسط قريش يأخذه لعياله، وأنا بعد ذلك كرجل من عامة المسلمين"[3]، ويقول أيضًا: "إني لأجد هذا المال لا يصح فيه سوى خلال ثلاث؛ أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل، وإنما أنا ومالكم كولي اليتيم، إنْ استغنيت استعففت، وإنْ افتقرت أكلت بالمعروف"[4].

ولما سئل ذات مرة عن المقصود بالمعروف، أجاب بقوله: "لا تقوم البهيمة الأعرابية إلا بالقضم لا الخضم"، أي كما تأكل ماشية البادية قضمًا بأطراف أسنانها لا مضغًا وطحنًا بأضراسها، وفي ذلك إشارة واضحة إلى الاكتفاء بالقليل الذي يناله الشخص بأطراف أسنانه، وعدم الالتجاء إلى

١- تابع ما ترويه كتب الفقه والسيرة والتفسير في هذه المسائل، وبالذات في:
ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٧، البيهقي، السنن الكبرى، جـ٦، ص ٣٥١ و٣٥٢، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ٤، ص ٣٤٠.

٢- يُنْظَرُ: الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٣٥٣.

٣- يُنْظَرُ في ذلك: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ١٩٧، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٣٤.

٤- يُراجَعُ في ذلك : المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٣، أبو يوسف، الخراج، ص ٩١، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ١٩٧.

الكثير الذي يؤكل بجميع الفم[1].

ومن ناحية ثانية، وفي إطار تعامل الخلفاء الراشدين مع المال، يلاحظ أن ثمة اختلافًا بينهم في كيفية تقسيم هذا المال؛ فأبو بكر وعليّ آثرا القسمة بالسوية دون إيثار لأحد على أحد أو لفئة على أخرى، أما عمر بن الخطاب وعثمان فآثرا التفضيل في القسمة طبقًا للسابقة في الإسلام والقرابة من رسول الله ﷺ.

ويروى في ذلك أن أبا بكر كان يسوي بين الناس في القسم: الحر والعبد، والذكر والأنثى، الصغير والكبير، ورفض إيثار المهاجرين والأنصار في القسم على اعتبار أن الأسوة في المعاش خير من الأثرة فيه، وأن السابقة في الإسلام لا تشترى[2].

وعلى نفس النظام من القسمة بالسوية سار عليّ بن أبي طالب، فيروى أنه ساوى في القسمة كما فعل أبو بكر، ولما عاتبه البعض على التسوية في العطاء قال لهم: "أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وُلِّيت عليه، والله لا أطور به (لا أمر به ولا أقاربه) ما سمر سمير (أي مدى الدهر)، وما أم (قصد) نجم في السماء نجمًا لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف وإنما المال مال الله، ألا وإنَّ إعطاء المال في غير حقه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا ويضعه في الآخرة، ويكرمه في الناس، ويهينه عند الله، ولم يضع امرؤ ماله في غير حقه ولا عند غير أهله إلا حرمه الله شكرهم وكان لغير ودهم، فإنْ زلت به النعل يومًا فاحتاج إلى معونتهم فشر خليل وألأم خدين (صديق)"[3].

ومن الوقائع التي تدل على ذلك أنه أتت عليًّا امرأتان تسألانه؛ عربية

١- يُنْظَرُ: د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ٥٤.

٢- يُنْظَرُ في ذلك : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٩٠، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ١٣٧ و١٥١، البيهقي، السنن الكبرى، جـ٦، ص ٣٤٨.

٣- الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ١٨٣.

ومولاة لها، فأمر لكل منهما بكر من طعام وأربعين درهمًا، فأخذت المولاة الذي أعطيت وذهبت، وقالت العربية: يا أمير المؤمنين، تعطيني مثل الذي أعطيت هذه وأنا عربية وهي مولاة، فقال لها: "إني نظرت في كتاب الله عز وجل فلم أر فضلاً لولد إسماعيل على ولد إسحاق عليهما السلام"[1].

ويروى أيضًا أنه قدم على عليّ مال من أصبهان فقسمه على سبعة أسهم، فوجد فيه رغيفًا فكسره على سبعة، وجعل على كل قسم منها كسرة، ثم دعا الأمراء الأسباع فأقرع بينهم، لينظر أيهم يعطي أولاً[2].

أما عمر بن الخطاب، فقد خالف أبا بكر في سياسته المالية في هذا الجانب، فلم يُسَوِّ في القسمة بين الناس، بل فضل المهاجرين والأنصار على غيرهم في العطاء على اعتبار سابقتهم في الإسلام وقرابتهم من رسول الله ﷺ[3].

وفي إطار التفضيل والإيثار الذي اتبعه عمر، ميز المهاجرين على الأنصار، وأصحاب بدر على غيرهم، وجعل أزواج الرسول ﷺ وعمه العباس في أعلى مرتبة من العطاء، كما منع العبيد من العطاء اجتهادًا، لأنهم لا ملك لهم، على عكس أبي بكر الذي قسم بين الحر والعبد على السواء[4].

ويروى أن عمر بن الخطاب، في مرحلة متأخرة من حكمه وبعد التطبيق العملي لنظام التفضيل في العطاء، رأى أنَّ الأسوة في المعاش خير من الأثرة، ولذلك قال: "رأى أبو بكر أن يقسم بالسوية، ورأيت أن أفضل، فإنْ أعش إلى

١- البيهقي، السنن الكبرى، جـ٦، ص ٢٤٩.

٢- يُراجَعُ في ذلك : المرجع السابق، جـ٦، ص ٣٤٨، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، جـ٣، ص ٤٩، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٢٠٠.

٣- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٢ و٢١٣، الشافعي، الأم، جـ٤، ص ٨١، ٨٢، البلاذري، فتوح البلدان، القسم الثالث، ص ٥٤٨ وما بعدها.

٤- يُراجَعُ ذلك بالتفصيل في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢١٠، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٦ و٢١٧، الشافعي، الأم، جـ٤، ص ٧٢.

هذه السنة فسأرجع إلى رأي أبي بكر، فرأيه خير من رأيي"[١].

وعلى الرغم من أن عمر بن الخطاب اعتزم أن يعود إلى رأي أبي بكر في التسوية في القسمة إلا أن عثمان بن عفان عندما تولى استمر على ما كان عليه عمر من المفاضلة والتمييز في العطاء والقسمة[٢].

وعودة إلى هذا الاختلاف بين الخلفاء الراشدين في قسمة المال بين المسلمين، يتضح أن نظام التسوية في القسمة أقرب إلى عمل رسول الله ﷺ وقوله، فقد سأله سعد بن مالك قال قلت: "يا رسول الله، الرجل يكون حامية القوم، أيكون سهمه وسهم غيره سواء؟ قال: ثكلتك أمك يا ابن أم سعد، وهل ترزقون وتنصرون إلا بضعفائكم"، والثابت عنه ﷺ أنه أعطى الأمة، ولا فرق بين العبد والأمة[٣].

وقد أقر عمر بن الخطاب في آخر أيامه بصحة رأي أبي بكر في التسوية في القسمة، وأنه خير من رأيه. فلماذا سار عمر على نظام المفاضلة والتمييز؟ ولم استمر عثمان على نفس النظام على الرغم من تفكير عمر في العدول عنه وتصريحه بذلك؟

قد يرى البعض، لأول وهلة، أن نظام التمييز والمفاضلة الذي انتهجه عمر، وسار عليه عثمان من بعده، فيه نوع من التحيز والميل، بما يتضمنه ذلك من الجنوح بعيدًا عن ممارسة العدالة، بيد أن التأني والتعمق في دراسة هذا النظام الذي اتبعه عمر ينفي ذلك تمامًا، ويؤكد أنها كانت محاولة اجتهاد منه ارتبطت بالعدالة ولم تخرج عنها إطلاقًا، والدليل على ذلك:

١- يُنْظَرُ في ذلك : البيهقي، السنن الكبرى، جـ٦، ص ٦، وفي ذلك يروى ابن سعد في طبقاته أن عمر قال: "لئن بقيت إلى هذا العام المقبل لألحقن آخر الناس بأولهم، ولأجعلنهم رجلاً واحدًا – يقصد في العطاء"، يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٧.

٢- يُراجَعُ: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٣٥٣.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : المرجع السابق، ص ٢٥٣ و٢٥٤.

- إنَّ ترتيب عمر للناس في العطاء لم يكن مبنيًا على أساس محاباة أو زرع بذور طبقية، بل رتب الناس بسبق إسلامهم وحسن بلائهم وجهادهم في الإسلام، وبحسب درجة قرابتهم من رسول الله ﷺ، ولم يرض أن يسوي بين من حارب الإسلام وبين من سبق إلى المؤازرة والجهاد، مع العلم أن ذلك وضعه وأهله في مرتبة متأخرة في العطاء[1].

- وليس في تصرف عمر هذا تميز لفئة على أخرى، وإنما طريقة حكيمة في تطبيق العدل بصورة تدريجية لاسيما وأن الفئة التي لها السبق كانت إلى زوال بعد أن أكلت الحروب أكثرهم، كما أنها فئة محدودة من المسلمين، ومن الطبيعي عند زوالها أن يتساوى الجميع في العطاء، وقد أشار عمر إلى ذلك قبيل وفاته[2].

- إنَّ تمييز ذوي السبق في الإسلام والأقرب من رسول الله ﷺ جاء في محله مع ما عرف عن هؤلاء من حب لإنفاق أموالهم في سبيل الله، ووضعها في مصارفها الصحيحة من حيث مساعدةُ المحتاجين وذوى الحاجة، وما عرف عنهم أيضًا من الزهد وعدم الإسراف وعدم التبذير، ولا شك أن ذلك يزيد من توسيع وتعميق عملية التكافل الاجتماعي داخل المجتمع ويحقق التقارب الاجتماعي[3].

- وأهم من كل ما سبق، أنه يجب فهم عمل عمر بنظام المفاضلة والتمييز

١- يبدو ذلك واضحًا في شكوى رهطه إليه عندما رفض ترتيبهم في أول الديوان، وقد اعترض ابنه عبد الله لما نقصه في العطاء عن الحسن والحسين، وعن أسامة بن زيد، فتلطف به وقال له: "يا بني أملك طريق الإنصاف ولا تتبع الإسراف"، ويعني ذلك أنَّ التزام العدالة والعمل بها هو مقصد عمر من نظام التمييز في العطاء، يُنْظَرُ: الواقدي، فتوح الشام، جـ٢، ص ١٢٩.

٢- يُنْظَرُ: محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٥٢.

٣- يُراجَعُ ما كتبته كتب السيرة والتاريخ عن إنفاق هؤلاء لأموالهم كلها في سبيل الله وزهدهم وخذ على سبيل المثال أعلاهم مرتبة في العطاء: زوجات الرسول ﷺ وخصوصًا في:
ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، جـ٣: القسم الأول، ص ٩٣-٩٦ و٧٥، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، جـ٤، ص ٣١٤ و٣٣٩ و٤٦١.

في العطاء في إطار السياق العام للسياسة التي اتبعها، وعند ذلك يبدو واضحًا أن هذا النظام جاء متجانسًا ومتناغمًا مع النظام الذي أقره عمر بالنسبة لكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار الذين منعهم من الخروج من المدينة للمشاركة في الفتوحات الإسلامية ليكونوا له عونًا وأهل شورى[١]، ومن الطبيعي أن عدم مشاركتهم في الفتوحات الإسلامية حجبت عنهم الحصول على نصيبهم من الفيء كجنود مشاركين في هذه الفتوحات، وبالتالي، كان لزامًا على عمر أن يعوضهم عن ذلك بأن يفضلهم في العطاء والقسمة عن سائر المسلمين الذين أمامهم المجال مفتوحًا في الكسب من التجارة، والمشاركة في الفتوحات والحصول على نصيبهم من الفيوء والغنائم.

ولا مراء أن هذا التناقض في النسق العام لسياسة عثمان أثر تأثيرًا سلبيًا على فاعلية النظام السياسي في عهده وعلى تماسكه، وكان واحدًا من العوامل التي أدت إلى عدم انسجام الرعية من سياسته وثورتهم على عماله وعليه لاسيما وأن هذا التمايز في العطاء، كتناقض مع النسق العام لسياسته، خلق تناقضات أخرى كانت أكثر خطورة منه.

علاوة على ما تقدم ومن ناحية ثالثة استن الخلفاء الراشدون تقليد تقسيم مال المسلمين الذي يجتمع عندهم بالكامل ورفضوا حبس شيء منه، بما يتضمنه ذلك من المحافظة على ثبات الأسعار والحيلولة دون تضخمها، فمعروف أن أبا بكر لم يترك، عند وفاته، في بيت المال دينارًا ولا درهمًا[٢]، كما كان عمر يقسم المال ولا يبقي منه شيئًا، وكتب في ذلك لأبي موسى قال: "أما بعد فأعلم يومًا في السنة لا يبقى في بيت المال درهم حتى يكتسح اكتساحًا حتى يعلم الله أني قد أديت إلى كل ذي حق حقه"[٣]، وكتب أيضًا إلى حذيفة أن "أعطِ الناس أعطيتهم وأرزاقهم، فلما أجابه أنه فعل وبقي

١- يُنْظَرُ: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٩١ و٩٢.

٢- يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ١٥١ و١٥٢.

٣- يُراجَعُ في ذلك : المرجع السابق، ص ٢١٨.

شيء كثير منه، كتب له عمر أنه فيئهم الذي أفاء الله عليهم، ليس هو لعمر ولا لآل عمر، أقسمه بينهم"[١].

وكان عليّ أيضًا يقسم الأموال ولم يحبسها لدرجة أنه قسم في عام واحد أربع مرات[٢]، إذ إنّه، كما يروي ابن عبد البر، كان يأخذ في الجزية والخراج من أهل كل صناعة من صناعته وعمل يده حتى يأخذ من أهل الإبر والمسال والخيوط والحبالة، ثم يقسمه بين الناس، وكان لا يدع في بيت المال مالاً يبيت فيه حتى يقسمه إلا أن يغلبه شغل فيصبح إليه، كما كان يكنس بيت المال ويصلي فيه[٣].

ومن الطبيعي أن يبقى في بعض الأحيان فائض من المال بعد تقسيمه وتوزيعه، فكان الخلفاء يقومون بإقطاعه لأفراد من الرعية أحيانًا، من ذلك ما يروى أن عمر أقطع العباس مرة[٤]، وأقطع عائشة مرة، وأقطع رجلاً شاهد آثار ضربة في وجهه تلقاها وهو يجاهد في سبيل الله أربعة آلاف درهم[٥]، ورفض إقطاع أحد من ذوd قرباه، تخوفًا من شبهة ميل أو مظنة تمييز[٦].

وقد أقطع عليّ لبعض المسلمين، وكذلك فعل عثمان في حدود ما رأوه وتأولوه موافقا للصواب[٧].

١- المرجع السابق، ص ٢١٥.

٢- يُنْظَرُ: ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٥، ص ٦٢ و٦٣.

٣- يُنْظَرُ: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، جـ٣، ص ٤١.

٤- يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٤: قسم أول، ص ٢٠.

٥- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: أبي نعيم، الحلية، جـ٣، ص ٣٥٥.

٦- يُراجَعُ قصة رفض عمر إقطاع زوجته أم كلثوم بنت علي عندما أشير عليه بذلك وهي نموذج من وقائع كثيرة في هذا السياق.

٧- لمزيد من التفاصيل حول إقطاع الخلفاء الراشدين تأسيًا برسول الله ﷺ يُنْظَرُ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: قسم أول، ص ٧٢ و٧٣ و٧٥ و٨٩، البلاذري، فتوح البلدان، قسم أول، ص ١٢ و١٣ و١٤ و٢١ و٢٢، ابن تيمية، منهاج السنة، جـ٣، ص ١٨٦ – ١٨٨.

ثالثًا: الاحتياط في إنفاق الخليفة على نفسه ورهطه من مال المسلمين.

في ظل الحقوق المقررة لكل من الراعي والرعية من بيت المال، كان لزامًا على الخلفاء الراشدين أن يحتاطوا في إنفاقهم على أنفسهم وذويهم من بيت المال، ومن الطبيعي أن يكون هذا الاحتياط مطلبًا ضروريًا في ظل التركيبة الاجتماعية للمجتمع العربي آنذاك، لأنه يقضي على أية شبهة إيثار وتفضيل لذوي القربى أو مظنة ميل نحوهم.

وعلى وجه العموم، فقد عمل بهذا التقليد الخلفاء الراشدون، وكان منهجا ثابتًا في سياستهم المالية، وقد بلغ الاحتياط بأبي بكر الصديق إلى درجة أنه أوصى أولاده برد ما أخذه من بيت المال أيام ولايته على الرغم من أنه ما أخذه إلا بعد مشاورة أهل الحل والعقد من المسلمين، وقد فرضوا له قوت رجل من المهاجرين ليس بأفضلهم ولا بأوكسهم، وكسوة للشتاء وأخرى للصيف، إنّ أخلق منها شيئًا رده وأخذ غيره[1].

أما عمر بن الخطاب فيضرب المثل الأعلى في الاحتياط في إنفاقه على نفسه وذويه من مال المسلمين، فيشتد على نفسه وأهله شدة غير عادية لإزالة أية شبهة تحوم حول تصرفه في درهم من مال المسلمين، والوقائع في ذلك لا تكاد تحصى، ومنها أنَّ معيقبًا خازن بيت المال في عهده، كان يكسح بيت المال يومًا فوجد فيه درهمًا فدفع به لابن لعمر، فلما انصرف إلى بيته إذا برسول عمر يأتيه ويدعوه لمقابلة عمر، ويجد عمر والدرهم في يده فيقول له: "ويحك يا معيقب، أردت أن تخاصمني أمة محمد ﷺ في هذا الدرهم يوم القيامة"[2].

١- تابع تفاصيل ذلك في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ١٣٠-١٣٢، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٢٩١، البيهقي، السنن الكبرى، جـ٦، ص ٣٥٣، وكذلك المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٢.

٢- يُنْظَرُ: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٩٩ و١٠٨.

ولم يأكل عمر من مال المسلمين إلا بعد أن استشار أصحاب رسول الله ﷺ فيما يصلح له منه، فقال له عثمان وسعيد بن زيد: كل وأطعم، وقال عليٌّ: غذاء وعشاء، فأخذ برأي عليّ، ورغم ذلك أحصى ما عليه من دين لبيت المال عندما طعن وأوصى ابنه عبد الله أن يرده إلى بيت المال، ولم يمض أسبوع على وفاته حتى أدى عبد الله دين أبيه إلى عثمان وأخذ منه البراءة بالأداء[1].

وتتعدد النماذج والحالات التي تؤكد احتياط عمر بن الخطاب في تعامله مع بيت المال، فهو يرفض أن يوسع على نفسه في النفقة من مال الله، ولا يستحي أن يستأذن الرعية إذا ما دعته الضرورة القصوى لأن يأخذ ما يلزمه من عسل كعلاج له[2]، ويفضل أن يقترض من أحد أفراد الرعية دون بيت المال، ويرفض بشدة أن يصيب أهله فضلاً، ولو يسيرًا، عن المسلمين من بين المال[3].

ولقد ألزم عليّ بن أبي طالب، هو الآخر، نفسه بالاحتياط في الإنفاق من مال المسلمين على نفسه وذويه، فهو أولاً يبلغ درجة عالية من الزهد في المال وعدم الانغماس في ماديات الوجود الإنساني، وهو ثانيًا يحرص تمام الحرص على أن يعطي المسلمين حقوقهم من بيت المال كاملة غير منقوصة، وأن يبذل

١- يُراجَعُ في ذلك : ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: قسم أول، ص ٢٢١ و٢٢٢، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص ٦١٦.

٢- يروى أنه لما قيل لعمر: "يا أمير المؤمنين، لو وسعت على نفسك في النفقة من مال الله تعالى"، رد عمر قائلاً: "أتدري ما مثلي ومثل هؤلاء ؟ كمثل قوم كانوا في سفر، فجمعوا منه مالاً وسلموه إلى واحد منهم ينفقه عليهم، فهل يحل لهذا الرجل أن يستأثر عنهم من أموالهم ؟ "يُنْظَرُ هذه الواقعة في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، جـ٣: قسم أول، ص ٢٠١، ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٤٤، ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الأول، ص ٥٢.

٣- انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: قسم أول، ص ١٩٩.

كل ما يستطيعه من جهد وحرص وحذر حتى يحقق ذلك ويتمه[1].

رابعًا: تنظيم عملية توزيع المال ومراقبة القائمين على أمره.

ارتبط تنظيم عملية توزيع المال أساسًا بعمر بن الخطاب، الذي اجتهد في هذه المسألة لما كثر المال، وشاور الصحابة في أمره وتوزيعه، فرأى عليّ أن يقسم مال كل سنة ولا يمسك منه شيئًا ، ورأى عثمان إحصاء الناس حتى يعرف من يأخذ ممن لم يأخذ، وأشار الوليد بن هشام بن المغيرة بتدوين الدواوين، وقر الرأي على تدوين الديوان لتوزيع المال، وأمر عمر أن يكتب الناس على قدر منازلهم من حيث قرابتهم من رسول الله ﷺ وسابقتهم في الإسلام، ورفض أن يكتب قومه بعد قوم رسول الله ﷺ وقوم أبي بكر[2].

وقد استمر هذا التنظيم الدقيق (ديوان العطاء) قائمًا أيام عثمان وعليّ، ولاشك أن هذا التنظيم لعملية تقسيم المال يحقق العدالة في توزيعه، إذ يضمن أن يحصل كل إنسان على حقه من هذا المال كبر أم صغر، كما يضمن عدم التكرار في المنح والعطاء، بما يعنيه ذلك من إيجاد وسائل للرقابة على الصرف والتوزيع، وفضلاً عن ذلك إنشاء احتياطي عام لتجهيز الجيوش ومواجهة طوارئ الأمور، والصرف في أوجه الإغاثة والمواساة[3].

وإذا كان إنشاء ديوان العطاء قد كفل إمكانية الرقابة على عملية توزيع المال، فقد اهتم الخلفاء الراشدون أيضًا بالرقابة على عملية جباية المال وتحصيله في إطار رقابتهم ومتابعتهم العامة لسير النظام في الولايات والأمصار، وقد أولوا قضية جباية المال عناية خاصة، فكانوا يشتدون على

١- مما يذكر في ذلك أن قنبر مولى عليّ، جاءه فقال له: يا أمير المؤمنين، إنك رجل لا تبقى شيئًا وإنَّ لأهل بيتك في هذا المال نصيبًا، وقد خبأت لك خبيئة، فلما قال له ما هي، انطلق معه فأدخله بيتًا فيه مأسنة (ظرف كبير) مملوءة آنية ذهبًا أو فضة، فما أنْ رآها عليّ قال: ثكلتك أمك، لقد أردت أن تدخل بيتي نارًا عظيمة، ثم جعل يزنها ويعطي كل شريف حصته. يُراجَعُ هذه الواقعة في: أبي نعيم، الحلية، جـ١، ص ٨٣، الكاندهلوي، حياة الصحابة، جـ٢، ص ٢١٠.

٢- تابع تفاصيل ذلك في: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٥٠ و٣٥١، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٢-٢١٤، البلاذري، فتوح البلدان، القسم الثالث، ص ٥٤٨-٥٦٥.

٣- يُنْظَرُ: محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٤٨ و١٤٩.

عمالهم في هذا الجانب، فيأمرونهم بالاقتصاد في الإنفاق وعدم الخيانة، كما كانوا يراقبون الزيادة في أموالهم؛ فإنْ كانت من مصادر مشروعة قاسموهم إياها، وإن كانت مصادرها غير مشروعة نزعوها منهم كاملة وعزلوهم عن الولاية[١].

ويبدو ذلك واضحًا في تطبيق عمر لقانون "من أين لك هذا؟" مع عماله، فكان يقاسمهم أموالهم بعد عودتهم إلى المدينة حتى أن خالدًا بن الوليد يدفع بإحدى نعليه إلى أبي عبيدة بن الجراح وهو يقاسمه ماله بعد عزله تنفيذًا لوصية عمر، فلما يقول له أبو عبيدة: "إنَّ هذه لا تصلح إلا بهذه"، يأبى خالد أن يأخذها وتركها لهم[٢].

ولم يستثن عمر أيًا من ولاته من هذا الإجراء، ففعل نفس الشيء مع أبي هريرة وعمرو بن العاص وغيرهم على اعتبار أن موقعهم في السلطة سَهَّلَ لهم عملية الحصول على المال وزيادته بطرق مشروعة كان من العسير عليهم أن يتمكنوا منها لو لم يكونوا في السلطة.

فضلاً عن كل ما تقدم، وعلى الرغم من أن الخلفاء الراشدين كان لهم حق تولية القائمين على السلطة المالية ومراقبتهم وعزلهم، إلا أن هؤلاء كانوا مستقلين تمامًا في أعمالهم عن سلطة الخليفة، وكانوا يعتبرون نوابًا عن الأمة، لا يعزلون بموت الخليفة، ولا يجوز له عزل أحدهم إلا بسبب يوجبه، ومما يؤثر في هذا الصدد أن خازن بيت المال في عهد عثمان اعترض على صرف أموال لم ير جواز صرفها، فقال له عثمان: إنك خازن؟، فرد عليه بأنه خازن بيت مال المسلمين لا خازنه الخاص[٣].

ويروي ابن سعد أن عمر كان إذا احتاج أتى خازن بيت المال فاستقرضه، فربما عسر فيأتيه الخازن فيتقاضاه فيلزمه فيحتال له عمر، وربما خرج

١- يُنْظَرُ: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٤٠٧.

٢- يُنْظَرُ في ذلك: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص ١٨ و١٩.

٣- يُنْظَرُ في ذلك: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢٥٥.

عطاؤه فقضاه[1]، وتشير هذه الواقعة إلى مدى استقلال القائم على بيت المال حتى في مواجهة الخليفة ذاته.

خامسًا: التكافل: وظيفة المال الاجتماعية.

حرص الخفاء الراشدون على ألا يكون المال الوافد على المجتمع محط أنظار الطامعين، أو بداية لتكوين نظام طبقي وتكديس للأموال، أو مدعاة للبطالة والقعود عن العمل، بل أدركوا بعمق أن لهذا المال وظيفة اجتماعية هامة هي تحقيق التكافل بين أفراد وفئات المجتمع المختلفة، فألزموا أنفسهم بإنفاقه على الفئات المستحقة له، وتقنين نظام الزكاة والصدقات وصرفها في أوجهها كما نص على ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية، وبالتالي عملوا على إعادة توزيع الدخول بين الأفراد، ومنع تراكم الثروات في فئات معينة من المجتمع.

ولقد بلغ حرص عمر بن الخطاب على تحقيق هذه الوظيفة درجة أنه كان يردد في آخر أيامه مقولته المشهورة "لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت فضول أموال الأغنياء، وقسمتها على فقراء المهاجرين"[2].

وكان يهتم برعاية الفئات الضعيفة في المجتمع، استكمالاً لتحقيق العدالة الاجتماعية، حتى أنه شمل بعطائه من بيت المال كل فئات المجتمع بما فيهم اللقيط، فقد كان يعطي لوليه مائة درهم يدخرها له منذ حضانته له زيادة على نصيبه المحدد من بيت المال كل شهر[3]. وقد مر بنا آنفًا أنه فرض للطفل منذ ولادته عندما علم بتعجل البعض في فطام أولادهم للحصول على العطاء، ناهيك عن أنه حمى الحمى بغية تحقيق هدفين أساسيين تبرزهما نصيحته لعامله عليها؛ أولهما من أجل رعي النعم التي يحمل

١- يُراجَعُ هذه الواقعة في: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ٣١، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ١٩٨.

٢- يُنْظَرُ في ذلك : الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٢٢٦، ابن حزم، المحلي، جـ٦، ص ١٥٨.

٣- يُراجَعُ في ذلك : ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٤.

عليها في سبيل الله، وثانيهما من أجل رعي نعم فقراء المسلمين، حتى إنه قال لعامله عليها" ادخل رب الصريمة ورب الغنيمة، ودعني من نعم ابن عفان وابن عوف ...".

وفي جميع الأحوال، اهتم الخلفاء الراشدون جميعهم بالفئات الضعيفة في المجتمع الإسلامي مسلمين وذميين، وقد كان أبو بكر يقسم المال بالتساوي بين جميع المسلمين، لا فرق في ذلك بين حر وعبد، وفعل ذلك عليّ بن أبي طالب، وأمر عماله بذلك، ويبدو ذلك واضحًا في كتابه الذي أرسله لأحد عماله بذلك، فقد تضمن" دع الإسراف مقتصدًا، واذكر في اليوم غدًا، وأمسك من المال بقدر ضرورتك، وقدم الفضل (الباقي منه) ليوم حاجتك، أترجو أن يعطيك الله أجر المتواضعين وأنت عنده من المتكبرين؟ وتطمع –وأنت تتمرغ في النعيم تمنعه الضعيف والأرملة – أن يوجب لك ثواب المتصدقين؟ إنما المرءُ مجزًى بما أسلف، وقادم على ما قدم، والسلام"[1].

ولا يعني حرص الخلفاء الراشدين على تحقيق التكافل الاجتماعي في مال المسلمين أن ينزع أفراد المجتمع وفئاته المختلفة إلى الدعة والسكون والبطالة والقعود عن العمل والميل إلى التسول ركونًا إلى حقوقهم في هذا المال والاكتفاء به، بل إن ذلك لا يتنافى ألبتة مع الاجتهاد في العمل والسعي فيه، فاليد العليا خير من اليد السفلى على الدوام، ولذلك اهتم الراشدون بحث أفراد المجتمع وتحريضهم على العمل، ويروى في ذلك أن عمر بن الخطاب دخل يومًا على أهل الصدقة (وهم فقراء المسلمين القادمين من مختلف أنحاء الجزيرة العربية وعاشوا في مسجد الرسول ﷺ يقيمون الصلاة ويتلقون الصدقات)، فصلى بهم صلاة العصر ثم سألهم عن معيشتهم، فلما علم بها غضب، وقال لهم: ليس في الإسلام سؤلة، ثم نهض وأخذ ما يملكون من

١– يُراجَعُ: الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٣٧٧.

غنم وأموال، واستبدل بها السعف والجريد، وظل يعلمهم كيف يصنعون الحصر والأسرة والأقفاص، وبعد عام أتى ليصلي بهم، وبعد انتهاء الصلاة سألهم: مم تعيشون؟ قالوا: إنا الآن نزكي ونتصدق يا عمر[١].

وفي هذا السياق يجب ألا ننسى مقولة عمر الخالدة لمن وجدهم لا يعملون ويعيشون عالة على مجتمعهم فيجلسون في المساجد بزعم أنهم متفرغون للعبادة، فقد قال لهم: "لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم أرزقني، وقد علم أن السماء لا تمطر ذهبًا ولا فضة، وإنَّ اللّٰه تعالى يرزق الناس بعضهم من بعض"[٢].

وترتيبًا على ما تقدم، حرص الصحابة في عهد الراشدين على العمل والسعي من أجله، فاقتنوا الضياع والمال، وكانت مكاسبهم من حلال: غنائم وفيوء وتجارة، "ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف، وإنما كانوا على قصد في أحوالهم، وكانت نفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه، وكان هذا الاستكثار من المال عونًا لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة"[٣].

١- يُنْظَرُ في ذلك : محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٥٠، ويُراجَعُ أيضًا: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢١٣.

٢- يُنْظَرُ في ذلك: ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٢، ص ٣٤٢.

٣- يُراجَعُ: ابن خلدون، المقدمة، ص ١٨٠.

المبحث الخامس

تنظيم مؤسسة العدالة في عهد الراشدين

لمّا اتسعت أرجاء الدولة الإسلامية بانتشار الإسلام، أرسل الرسول ﷺ الولاة ليديروا شئون البلاد، وكانت ولاية القضاء جزءًا من الولاية العامة للوالي.

وبعد وفاة الرسول ﷺ، بقي القضاء جزءًا من الولاية العامة للوالي، بيد أن اتساع رقعة الدولة الإسلامية جعل من المتعذر الجمع بين إدارة الشئون العامة والفصل في الخصومات، ففصل عمر بن الخطاب القضاء عن الولاية العامة، وعين للقضاء رجالاً مستقلين عن الولاة يتولون شئونه، وسار من جاءوا بعده على هذا النهج، ومع ذلك بقيت المسائل الجنائية من قصاص وحدود وتعزير في أيدي الخلفاء والولاة، إذ كانت وظيفة القضاء في صدر الإسلام محصورة في الفصل في المنازعات بين الخصوم، وامتدت بعد ذلك لتشمل النظر في الحدود وفي الجرائم التعزيرية، ولقد ظل القضاة يتخذون من المسجد مقرًا للفصل في المنازعات إلى أن جاء عثمان فاتخذ دارًا للقضاء[1].

وعلى ما تقدم، يتضح أن القضاء لم يكن وحده مرفق العدالة في زمن الراشدين، وإنما تعددت مسالك تحقيق العدالة في عهدهم، وظلت تلك الحقيقة ثابتة كتقليد إسلامي في كل مراحل تطور النظام السياسي الإسلامي؛ فإلى جانب أهل الحل والعقد الذين كان لهم الرأي والمشورة في اختيار الحاكم وفي القضايا الرئيسية التي يتعرض لها نظام الحكم فكانوا بالتالي يقومون بمهمة الإشراف على صحة الحكم بالعدل[2]، عرفت الممارسة الإسلامية نظام الحسبة، ونظام النظر في المظالم، فضلاً عن

١- يُراجَعُ في ذلك : عبد الغني بسيوني، مبدأ المساواة أمام القضاء في الإسلام، ص ٤٢ و٤٣.

٢- يُنْظَرُ في ذلك: د. محمد بدر، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ٦٥٩.

القضاء والتحكيم باعتبارها مسالك لتحقيق العدالة كوظيفة ومرفق على النظام السياسي واجب القيام بها وأدائها، بل لا تزيد ولا مبالغة إذا ما قيل إنَّ نظام الشهادة في تقاليد الممارسة الإسلامية يعتبر في حد ذاته أحد مسالك العدالة الإسلامية[١].

ويثير هذا المستوى من مستويات ممارسة العدالة في عهد الراشدين عدة معطيات ومؤشرات أهمها:

أولاً: في اختيار القضاة وأهليتهم للقضاء

حرص الخلفاء الراشدون في اختيارهم للقضاة على أن يتوفر شرط العدالة فيهم، باعتباره إلى جانب العلم، يؤهلان المرء للقضاء، فعمر بن الخطاب لم يتوان في تعيين شريح قاضيًا له عندما يتحرى العدل في فصله في خصومة أحد طرفيها الخليفة نفسه، وقصة هذه الخصومة أن عمر أخذ فرسًا من رجل على سوم فحمل عليه فعطب، فخاصم الرجل عمر، فقال عمر: اجعل بيني وبينك رجلاً، فقال الرجل: إني أرضى بشريح العراقي، فقال شريح لعمر: أخذته صحيحًا سليمًا فأنت ضامن له حتى ترده صحيحًا سليمًا، فكان هذا الحكم الذي صدر ضد عمر هو الذي حفزه لتعيين شريح قاضيًا[٢]، وعلى العكس من ذلك، عندما يأتي عمر وأبي بن كعب إلى زيد بن ثابت ليحكم في مسألة بينهما، فيوسع له زيد عن صدر فراشه قائلاً: ها هنا يا أمير المؤمنين، فيرد عليه عمر: جرت في أول القضاء، ولكن أجلس مع خصمي مجلسًا بين يديك، فادعى أبي بن كعب، وأنكر عمر، فيقول زيد لأبي: اعف أمير المؤمنين من اليمين، وما كنت لأسألها أحداً غيره، يقسم عمر

١- يُنْظَرُ تفاصيل ذلك في: المرجع السابق، ص ٦٧٣.

٢- تابع ذلك في ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٥٢، الاصفهاني، الأغاني، جـ١٦، ص ٣٦.

"لا يدرك زيد باب القضاء حتى يكون عمر ورجل من عرض المسلمين عنده سواء"[1].

ولم يكتفِ الخلفاء الراشدون بتحري العدل في اختيار قضاتهم فقط، بل يقدمون لهم النصائح والوصايا التي يهتدون بها في ممارستهم للوظيفة القضائية، وأشهر النصائح المعروفة في ذلك كتاب عمر بن الخطاب لقاضيه أبي موسى الأشعري، والذي يقول فيه: "إنَّ القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فأفهم إذا أدلى إليك، وأنفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس بين الناس في مجلسك ووجهك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف في عدلك، البينة على من أدعى، واليمين على من أنكر... "[2].

ولا شك أن هذه الرسالة ترسي جميع القواعد والمفاهيم التي يمكن أن تقيم العدالة في القضاء بين الناس، فتقرر واجبات القاضي تجاه نفسه وتجاه الخصوم، وتحدد الشهود ومواصفاتهم اللازمة حتى يؤخذ بشهادتهم، والأسس التي يكون عليها حال القاضي عند إصدار الحكم، كما تؤكد مبدأ المساواة أمام القضاء ومبدأ استقلال السلطة القضائية[3].

ومن وصايا عليّ بن أبي طالب لمن يتولى القضاء ألا يكتفي بأدنى فهم إلى أقصاه، وألا يضيق صدره من الرجوع إلى الحق إذا عرفه، وأنْ يكون صارمًا عند اتضاح الحكم، وألا يزدهيه الإطراء، ولا يستميله الإغراء، كما أنه يرى

١- يُراجَعُ في ذلك : ابن قدامة، المغنى، جـ١١، ص٤٤٢ و٤٤٣، محمود الشربيني، القضاء في الإسلام، ص ١٣٦، وكذلك المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٥.

٢- يُراجَعُ نص هذا الكتاب في: ابن قتيبة، عيون الأخبار، مرجع سابق، المجلد الأول كتاب القضاء، ص ٦٦، ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ١، ص ٧٩، ٨٠، وكذلك في د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٤٢٥-٤٣٦.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٥٩.

عدم جواز أن يسعى الإنسان لمنصب القضاء طالما لم يكن أهلاً له، لما لذلك من آثار وخيمة في ضياع الحقوق وعدم التوصل إليها[١].

ولقد بلغ حرص الخلفاء الراشدين في اختيار قضاتهم مدى كبيرًا لدرجة أننا على مدار فترة حكمهم، بل وفي العهود التي أعقبت تلك الفترة، لم نشهد قاضيًا تولى القضاء ثم عزل، ويؤكد ذلك – إذا ما عرفنا أن شرط العدالة ليست شرط اختيار للقاضي فقط بل هي شرط لبقائه واستمراريته في ولاية القضاء أيضًا، وأنه إذا انتفى هذا الشرط يعزل – مدى الأهمية التي منحها الخلفاء لهذا المنصب الخطير، وأن سلوك القضاة في زمانهم بقي سلوكًا عادلاً على الدوام فما طعن أحد في عدالتهم من الرعية، وما عزل خليفة واحدًا منهم قط[٢].

ثانيًا: استقلال القضاء وحياد القاضي.

على الرغم من أن الخليفة كان يعين القاضي ويراقبه ويعزله، فإن ذلك لم يمنع من استقلال القضاء كولاية في العهد الراشد، وكان الخلفاء أنفسهم أحرص الناس على ذلك، ومتابعة نصائحهم للقضاة في أيامهم تؤكد ذلك الحرص[٣]، فما تدخل خليفة قط في عمل قاض من قضاته، أو فرض عليه – أو حتى لمح له – بحكم معين في خصومة ما، بل كان أي

١- يُنْظَرُ في ذلك :الشريف الرضى، نهج البلاغة، ص ٥١٨ و٥١٩، وكذلك في: محمود الشربيني، القضاء في الإسلام، ص ١٣٢ و١٣٣، عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ٤٦.

٢- لمزيد من التفاصيل حول تعيين القضاة، ومشروعية القضاء في الإسلام، ومكانته، والشروط الواجبة في القضاء، وإجراءات التقاضي وآدابه، يُنْظَرُ:

الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٨٨-١٠١، ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مواضع متفرقة، وكذلك عند: د. حازم الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، ص ٤٤٥-٤٦١، عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص ٤٩ وما بعدها، محمود الشربيني، القضاء في الإسلام، مواضع متفرقة، عمر شريف، مذكرات في نظام الإدارة والحكم في الإسلام، ص ١٠٠-١١٤، د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، ص ٣١٨-٣٢٤.

٣- يُنْظَرُ: عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ٤٦.

قاض حرًا ومستقلاً بعد تقلده ولاية القضاء حتى في أن يحكم ضد الخلفاء أنفسهم تمامًا كأي فرد من عامة الرعية[١].

وإلى جانب حرص الخلفاء على استقلال القضاء، حرصوا أيضًا على حياد القاضي في أحكامه، فلا يجب أن يحابي أحدًا حتى ولو كان الخليفة نفسه، وتدل الوقائع في هذا الصدد على المدى الذي بلغه هذا الحرص في عهد الراشدين، فنجدهم يحذرون القضاة من قبول الهدايا أو حتى حضور وليمة، أو استضافة أحد الخصمين إلا ومعه خصمه[٢].

علاوة على ما سبق، فقد كان الخلفاء الراشدون يعتبرون أن أي بادرة ترحيب أو اهتمام يوليها القاضي لأحد الخصوم دون نظيره دليل ميل لأحد الأطراف وخروج عن الحياد المطلوب في القاضي، وكانوا يوجهون القضاة إلى ذلك ما استطاعوا سبيلاً، وكان يغضبهم ذلك غضبًا شديدًا إذا كان

١- يُراجَعُ في ذلك: أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ص ٢١٥.

ومن الوقائع التي تدل دلالة قاطعة على استقلال القضاء وعدم تدخل الخلفاء الراشدين في أحكامهم ما يروى من أن عمر بن الخطاب رفض إلغاء حكم لقاض مخالف لرأيه لأن الرأي مشترك، فعندما يسأل رجلاً عما حكم به القاضي في قضية له، فيجيب الرجل قضى بكذا، يقول عمر: لو كنت أنا لقضيت بغير ذلك، فيرد عليه الرجل قائلاً: وما يمنعك والأمر إليك، فيجيبه عمر قائلاً: "لو كنت أردك إلى الكتاب أو السنة لفعلت، ولكن أردك لرأيي، والرأي مشترك". يُنْظَرُ في ذلك : عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ١٥، ويُراجَعُ الواقعة كاملة في: ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٦٨.

٢- ذكر ابن قتيبة في عيون الأخبار أن امرأة من قريش كان بينها وبين رجل خصومة فأراد أن يخاصمها إلى عمر، فأهدت المرأة إلى عمر فخذ جذور، ثم خاصمته إليه، فلما وجه القضاء عليها قالت: يا أمير المؤمنين، افصل القضاء بيننا كما يفصل فخذ الجذور، فقضى عليها عمر، وقال محذرًا قضاته وعماله "إياكم والهدايا"، ويروى أيضًا عن عليّ بن أبي طالب وكان يتولى القضاء أنه نزل به رجل فقال له: إنك خصم، قال: نعم، فقال عليّ: تحول عنا، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا تضيفوا أحد الخصمين إلا ومعه خصمه"، أي أنه وحرصًا منه على حياده في القضاء وعدم الميل، يرفض ضيافة أحد طرفي الخصومة دون الطرف الآخر. يُنْظَرُ في ذلك : الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، جـ٢، ص ٢٩٩، ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الأول، ص ٥٢، ابن قدامة، المغنى، جـ١١، ص ٤٤٤ و٤٤٥، وكذلك محمود الشربيني، القضاء في الإسلام، ص ١٣٨.

الاهتمام أو الترحيب خاصًا بهم عندما يمثلون أمام القاضي في مجلس القضاء[1].

ثالثًا: المساواة أمام القضاء.

جرى العمل على عهد الراشدين أن يتحاكم الخلفاء والولاة إلى القضاء العادي، وأن يحاكموا أمامه، يستوون في ذلك مع عامة الرعية، والوقائع التي تبين ذلك كثيرة العدد عظيمة الدلالة، فمثلاً عندما يجمع عمر بن الخطاب الناس ليستشيرهم فيما رآه من اجتماع رجل وامرأة على الفاحشة وما يجب عمله إزاء هذا الأمر، ينبري له عليّ بن أبي طالب قائلاً: "يأتي أمير المؤمنين بأربعة شهداء أو يجلد في القذف إذا صرح باسمى من رآهما، شأنه في ذلك شأن سائر المسلمين، ثم يتلو قول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[2].

فما كان من عمر إلا أن يسكت عن تحديد اسمي الرجل والمرأة، والدلالة في تلك الواقعة واضحة تمامًا، مساواة تامة أمام نظام القضاء بين رأس النظام وسائر المسلمين، فهو مثلهم في الإثبات، ولا يعطيه منصبه حق التميز عليهم في إثبات الجريمة[3].

١- من الوقائع التي تستحق الذكر في هذا الميدان ما يرويه ابن خلكان في وفيات الأعيان أن عليّا بن أبي طالب تخاصم مع أحد الذميين فذهبا إلى القاضي فقام من مجلسه، واستقبل عليّا ورحب به، فما كان من عليّ إلا أن قال له: "هذا أول جورك". يُنْظَرُ تفاصيل هذه الواقعة في: ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٣، ص ١٩٩، الأصفهاني، الأغاني، جـ١٦، ص ٣٧، ويدل على ذلك ما سبق ذكره من مقولة عمر بن الخطاب "لا يدرك زيد القضاء حتى يكون عمر ورجل من عرض المسلمين عنده سواء، وذلك لأنَّ زيدًا طلب من خصم عمر أن يعفيه من اليمين.

٢- النور: ٤.

٣- يُنْظَرُ في ذلك : عبد الغني بسيوني، مبدأ المساواة أمام القضاء في الإسلام، ص ٥٠، وتابع تفاصيل هذه الواقعة في: ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٧٠، الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ٢، ص ٣٢٥.

ولقد طبق قضاة المسلمين في عهد الراشدين مبدأ المساواة أمام القضاء في أنقى صوره وأتمها، على المسلم وغير المسلم، الحاكم والمحكوم، دون أي تجاوزات أو استثناءات في ذلك، ولعل غضب عليّ بن أبي طالب لما نودي عليه بكنيته في مجلس قضاء هو طرف في الخصومة التي ينظرها خير دليل على ذلك[١]، وقس على ذلك أيضًا، مدى غبطة عليّ عندما فصل القاضي شريح ضده لصالح رجل ذمي لما أحضر له الذمي البينة ولم يتمكن الخليفة من إحضار بينته، وفي هذا الجانب تتراكم الوقائع، وكلها تحمل نفس الدلالة من الحرص على إعلاء مبدأ المساواة أمام التقاضي في المجتمع الإسلامي وبين كل فئاته، القوي والضعيف، المسلم وغير المسلم.

رابعًا: تعدد مسالك نظام العدالة في عهد الراشدين.

عرف عهد الراشدين عدة مسالك لتحقيق العدالة، فإلى جانب القضاء، كان هناك نظام الحسبة، ونظام التحكيم والوساطة، ونظام النظر في المظالم الذي كان ظهوره على أيام عليّ ابن أبي طالب، وكذلك الدواوين التي ارتبطت بتحقيق العدالة في جانبها التوزيعي، وقد ظهرت على عهد عمر بن الخطاب[٢].

ويأتي تعدد مسالك العدالة في الخبرة الإسلامية على عهد الراشدين انسجامًا مع شمولية العدالة كمفهوم، واتساعه وتنوع صوره في الممارسة، والحرص على التطابق بين العدالة كقيمة والعدالة كنظام ومرفق، ثم الاهتمام بالشكل والجوهر معًا في ممارسة العدالة، فضلاً عن تحقيق التوازن في نظام المعاملات المختلفة داخل المجتمع الإسلامي، كما يأتي هذا التعدد متناغمًا مع أهمية العدالة كقيمة سياسية والحرص على تطبيقها

١- يُنْظَرُ في ذلك : جهاد قلعجي، الإسلام أقوى، ص ١٧٢، ويُراجَعُ تفاصيل هذه الواقعة عند: ابن قدامة، المغنى، جـ١١، ص ٤٤٣ و٤٤٤، الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، مرجع سابق، ص ١٥١.

٢- يُنْظَرُ: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠٣ و١٠٤ .

بدقة باعتبارها القيمة العليا التي تعطى الأولوية في حالة تنازع القيم السياسية الأخرى معها.

ومن أهم هذه المسالك:

١- نظام التحكيم:

وهو مسلك اختياري يتم برضاء الطرفين على اختيار محكم يتولى الفصل والحكم في منازعة أو خصومة بينهما، وهو طريق شرعي بحت لقضاء الخصومات التي تثور بين أفراد الرعية ولاسيما الخصومات التي تثور بين الخليفة أو الولاة وبين الأفراد.

ولعل أشهر واقعة تحكيم في عهد الراشدين، بل في تاريخ الممارسة الإسلامية بأسره، هي واقعة التحكيم بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان والتي تمت بهدف وضع حد للصراع والحروب التي كانت قائمة بينهما، وانتهت إلى إرجاع الأمر إلى الأمة، أي حولت المسألة من المستوى الفردي حيث ممارسة العدالة إلى المستوى الجماعي حيث إعمالُ مبدأ الشورى[1].

٢- نظام النظر في المظالم:

وهو مسلك يعتمد في الأساس على رد المظالم إلى أصحابها بالرهبة والهيبة، والغرض الأساسي من إنشاء نظام النظر في المظالم هو: النظر فيما يعجز عنه القاضي، لأن صاحب المظالم يحتاج في نظر المظالم إلى سطوة الحماة وتثبيت القضاة، وبالتالي، يهدف هذا النظام إلى رد المظالم

١- حول تفاصيل أحداث واقعة التحكيم يُنْظَرُ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٥، ص ٣٢ وما بعدها، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ١٦٦-١٦٩، ويُراجَعُ تقويم وتحليل هذه الأحداث عند ابن العربي، العواصم من القواصم، ص ١٧٢ وما بعدها، وكذلك د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٠٢ وما بعدها.

وإنصاف المظلومين من الرعية وحمايتهم من اعتداءات الحاكمين[1].

وفي عهد أبي بكر وعمر وعثمان لم يكن للمسلمين حاجة إلى ولاية المظالم، إذ كان نظام القضاء العادي يوضح لهم ما يشتبه عليهم، كما كان وازع التقوى في النفوس قويًا وكافيًا لمنع الناس عن الظلم والجور، ومع ذلك فإنهم ساروا على نهج الرسول ﷺ في تعقب المظالم التي تقع على الناس من الولاة وكشفها ورد الحقوق إلى أصحابها، بيد أن الشكل المنتظم لولاية المظالم لم يظهر إلا في عهد عليّ بن أبي طالب الذي سلك هذه الطريقة واشتغل بها حين اختلط الناس في أمر إمامته ومال بعضهم إلى الجور، فاحتاج عليّ إلى الصرامة والتيقظ في الوصول إلى غوامض الأحكام فأخذ في نظر المظالم فكان ينظر في شكاية من يأتيه ويعمل على إنصافه[2].

٣- نظام الحسبة:

نظام الحسبة هو أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله[3]، وهو عمل من أعمال السياسة الشرعية يقتصر على المسلمين حكامًا ومحكومين على السواء؛ على الحكام فرض عين، وعلى الرعية فرض كفاية يقومون به تطوعًا[4].

وهو، كعمل سياسي، يؤديه الحاكم أو عماله انطلاقًا من إعمال مبدأ

١- حول المقصود بولاية المظالم وأهدافها وتشكيلها يُنْظَرُ: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠٢-١٢٥، ابن الأعرج، تحرير السلوك في تدبير الملوك، ص ٣٨-٤٦.

٢- يُراجَعُ في ذلك : د. حازم الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، ص ٤٤٥-٤٤٩، د. عبد الغني بسيوني، مبدأ المساواة أمام القضاء في الإسلام، ص ٤٤ و٤٥، عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ٦٠ و٦١، د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، ص ٣٢٤-٣٢٨.

٣- حول تعريف الحسبة يُنْظَرُ: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣١٥.

٤- لمزيد من التفاصيل عن مفهوم الحسبة ووسائلها والأحكام المتعلقة بها يُنْظَرُ: المرجع السابق، ص ٣١٥-٣٣٩، الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ٢، ص ٣١٣-٣٥٧، ابن خلدون، المقدمة، ص ١٩٥-٢٠١، ابن تيمية، الحسبة، مواضع متفرقة.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بما يتطلبه ذلك من المحافظة على الآداب العامة، والنظر في مراعاة أحكام الشرع، والإشراف على نظام الأسواق، والحيلولة دون بروز الحوانيت حتى لا يعوق ذلك نظام المرور، واستيفاء الديون، والكشف على الموازين والمكاييل تجنبًا للتطفيف، ومراعاة آداب الطرق، ومعاقبة من يعبث بالشريعة أو يرفع الأثمان، ومنع التعدي على حدود الجيران أو ارتفاع مباني أهل الذمة على مباني المسلمين[١].

وعلى الرغم من أن وظيفة المحتسب، كولاية ثابتة من الولايات، لم تكن معروفة في عهد الراشدين، فإنَّ نظام الحسبة، بمفهومه السابق الإشارة إليه، ظهر في عهدهم، ويعتبر عمر ابن الخطاب أول من وضع هذا النظام، وكان يقوم بعمل المحتسب بنفسه[٢].

ومن الوقائع التي تدل على مباشرة عمر بن الخطاب للحسبة بنفسه ما يروى من أنه ضرب حمالاً لأنه حمل جمله مالا يطيق، وأنه أيضًا نهى الرجال عن أن يطوفوا مع النساء، فرأى رجلاً يطوف معهن فضربه بالدرة، فقال له الرجل: والله إنْ كنت أحسنت لقد ظلمتني، وإنْ كنت أسأت فقد علمتني، فقال عمر: أما شهدت عزمتي، قال: ما شهدت لك عزمة، فألقى إليه عمر بالدرة وقال له: اقتص، قال: لا اقتص اليوم، قال عمر: فأعف عني، قال: لا أعفو، فافترقا على ذلك، ثم لقيه في الغد فتغير لون عمر، فقال له الرجل: يا أمير المؤمنين كأني أرى ما كان مني قد أسرع إليك؟ قال: أجل قال الرجل: فأشهد الله أني قد عفوت عنك[٣].

وتوضح هذه الواقعة أسلوب التعامل في مجال الحسبة، فأمير المؤمنين

١- يُراجَعُ في ذلك : د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام الاجتماعي والثقافي والسياسي والديني، جـ١، ص ٤٨٩، عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ٩٤-١٠٣، د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، ص ٣٢٨-٣٣٠.

٢- لم يستعمل لفظ المحتسب كوظيفة إلا في عهد الخليفة المهدي العباسي، يُنْظَرُ: حسن إبراهيم، مرجع سابق، ص ٤٨٩.

٣- يُراجَعُ هذه الواقعة في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: قسم أول، ص ١٩٤.

أصدر أمرًا في شأن من شئون الآداب العامة في عصره، ثم باشر بنفسه الإشراف على تنفيذ الأمر ورأى من خرج على مقتضى هذا الأمر فعاقبه قبل أن يتأكد من علمه به، فلما احتج المخالف بعدم العلم هال الأمر عمر فعرض نفسه للقصاص[1].

ومما يروى في هذا السياق أيضًا أن عمر ولّى امرأة في عهده اسمها الشفاء، كانت تقوم بعمل المحتسب في سوق المدينة فتشرف على نظامه، وتراعي الأسعار والأوزان، ومنع الغش أو التحايل في السوق[2].

خامسًا: الإثبات وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام في عهد الراشدين.

لم يقتصر الإثبات في الممارسة الإسلامية على نظام الشهادة فقط، بل اتسع المقصود بالإثبات في المفهوم الإسلامي ليتضمن كل طرق الإثبات التي عرفت بمصطلح "البينة" حيث القاعدة الإسلامية المشهورة "البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر"، والبينة تحمل معنى أي دليل إثبات أو أي وسيلة تحقق العدل[3]، وهي بذلك تتضمن نظام الشهادة، والكتابة، والإقرار، واليمين، والخبرة، والقرعة وغيرها من وسائل الإثبات[4].

ولقد تعددت وسائل الإثبات في عهد الراشدين، وطبقوا قاعدة "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر" بصورة كاملة، وعرف القضاء الإسلامي هذه الوسائل، وإنْ كانت الشهادة واليمين أكثرها تداولاً وانتشارًا، ووصل الإثبات في زمن الراشدين درجة من الدقة والحرص لم يعرفها أي مجتمع آخر، وكلما كانت الجريمة شديدة في عقوبتها كان تحري البينة أكثر دقة ويقينًا؛ لذلك يختلف الإثبات في قضايا الحدود والقصاص عنه في قضايا التعزير.

١- د. محمد بدر، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ٦٠١.

٢- يُراجَعُ في ذلك: عبد الحميد سليمان، الحكومة والقضاء في الإسلام، ص ١٠١.

٣- يُراجَعُ: ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٢٣ و٢٤.

٤- يُنْظَرُ: محمود الشربيني، القضاء في الإسلام، ص ٩٦ وما بعدها.

ولقد التزم الخلفاء الراشدون بذلك، فيروى أن أبا بكر قال: "لو رأيت حدًا على رجل لم أحده حتى تقوم البينة"، وقصة عمر بن الخطاب، عندما رأى واقعة زنا معروفة إذ لم تمكنه رؤيته للواقعة من إقامة حد الزنا لعدم توفر البينة المطلوبة في هذه الحالة، وعندما يسأل الصحابة رأيهم في هذا الأمر لم يتردد عليّ بن أبي طالب أن يقول له إما أن تأتي بأربعة شهود (شرط البينة في هذه الحالة)، أو أن يحد في القذف.

ويروى أيضًا أن عليّا بن أبي طالب أتى برجل شهد عليه رجلان أنه سرق، فقال: نأخذ في شيء من أمور الناس، ثم تهدد شهود الزور فقال: لا أوتي بشاهد زور إلا فعلت به كذا وكذا، ثم طلب الشاهدين فلم يجدهما، فخلى سبيل الرجل[١].

ومن أمثلة تحري الدقة في الإثبات رفض عبد الله بن عمر إقامة حد السرقة على الذي أقر بعد ضربه، ويعني ذلك في أبسط معانيه أنه لا ينبغي أن تقبل دعوى رجل على رجل في قتل أو سرقة، ولا يقام عليه حد إلا ببينة عادلة أو بإقرار من غير تهديد له أو وعيد، ولذلك كان عمر بن الخطاب يقول: "ليس الرجل بمأمون على نفسه – أن أوجعته أو أخفته أو حبسته – أن يقر على نفسه"[٢].

ولعل متابعة الوقائع التي رفعت إلى القضاء في عهد الراشدين، أو إلى الخلفاء للفصل فيها توضح، بما لا يدعو مجالاً للشك، كيف كانت طرق الإثبات التي يتبعونها ناجعة وفعّالة في إثبات الأحكام ورجوع الحقوق إلى أصحابها[٣].

ومن الطبيعي أنّ تنفذ الأحكام التأكد من البينة، ولاسيما ما يتعلق منها

١- يُنْظَرُ هذه الواقعة في: أبو يوسف، الخراج، ص ٣٤٣.

٢- يُراجَعُ هذه الواقعة في: المرجع السابق، ص ٣٤٤.

٣- يُنْظَرُ تفاصيل هذه الوقائع والإثبات فيها في: ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مواضع متفرقة، وأيضًا الإمام مالك، الموطأ، جـ٢، ص ٥٩٤ وما بعدها.

بالحدود والقصاص والتي كان الفصل فيها في عهد الراشدين للخليفة نفسه أو لعماله في الأمصار. فكيف كان الخلفاء الراشدون يقيمون الحدود وينفذون أحكام القضاء؟

لا تكتمل العدالة بعد إثبات الأحكام وتأكد الالتزام بها إلا بتنفيذها وسريان ذلك على الجميع دون تمييز، ومتابعة الأحكام في عهد الراشدين، ولاسيما أحكام الحدود والقصاص، تبين مدى حرص الخلفاء الراشدين على تنفيذ هذه الأحكام على جميع أفراد الرعية دون استثناء، حتى الخليفة نفسه وعماله على الولايات لا يستثنون من تطبيق الأحكام في حالة ثبوتها عليهم، ولقد عرف عن الخلفاء الراشدين جميعهم مبدأ القود من أنفسهم لدرجة أن عثمان بن عفان يقيد لعبده من نفسه عندما يعرك له أذنه، ويقول له: "إني كنت عركت أذنك فاقتص مني"، فأخذ بأذنه، ثم قال عثمان له: "أشدد، يا حبذا قصاص في الدنيا لا قصاص في الآخرة"[١].

كما عرف عنهم إقامة الحدود على عمالهم في الولايات، فقد أقام عمر بن الخطاب الحد على عامله قدامة بن مظعون، وما حال بينه وبين إقامة حد الزنا على المغيرة بن شعبة عامله على الكوفة إلا عدم اكتمال الشهادة عليه ونقص البينة، وأيضًا أقام عثمان بن عفان حد الخمر على الوليد بن عقبة عامله على الكوفة لما شهد عليه بعض الناقمين عليه من رعيته بشرب الخمر وقال: "نقيم الحد ويبوء شاهد الزور بالنار".

ومن ناحية ثالثة، تشدد الخلفاء الراشدون في إقامة الحدود إذا كان المحدود من ذوي قرباهم، ولعل واقعة إقامة عثمان بن عفان حد الخمر على الوليد بن عقبة، وهو من رهطه، وواقعة إقامة عمر بن الخطاب حد الخمر على ابنه عبد الرحمن على ملأ من الناس وتشدده في ذلك خير دليل على تنفيذهم للحدود على ذوي القربى دون أي تمييز لهم عن سائر الرعية.

١- يُنْظَرُ في ذلك : محب الدين الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة، جـ٢، ص ١١.



الفصل الثالث

قياس السلوك السياسي وممارسة العدالة في العهد الراشد

- **تمهيد:**

على ضوء ما عرضناه في الفصلين السابقين لمعطيات ومؤشرات ممارسة العدالة في عهد الخلفاء الراشدين، سواء في التعامل السياسي على مستوى القيادة أم في التعامل السياسي على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، يضحى من اليسير أن نحاول الإجابة على التساؤل الذي أثير في مقدمة هذه الدراسة حول مدى اقتراب نموذج الخلافة الراشدة، بكل تفاعلاته، من تطبيق مبدأ العدالة الإسلامية كما حددته التعاليم الدينية، ووضعية هذا المبدأ ومكانته في نظام القيم السياسية الإسلامية كما أنتجتها الممارسة السياسية على عهد الراشدين.

وتفرض الإجابة على هذا التساؤل اللجوء إلى أسلوب المقارنة المنهاجية على عدة مستويات؛ فمن ناحية أولى تفرض مقارنة هذا التطبيق مع القواعد العامة التي رسمتها التعاليم الدينية لمفهوم العدالة، حتى يتسنى تحديد مدى اقتراب هذا النموذج من هذه القاعدة ومدى انسجامه معها.

ومن ناحية ثانية، يستدعى القيام بعملية مقارنة بين السلوك القولي والسلوك الفعلي للخلفاء فيما يتعلق بممارسة العدالة، حتى يمكن تحديد مدى انسجام السلوكين في درجة تطابقهما في الممارسة، ومن الطبيعي أنه كلما انسجم السلوك القولي مع السلوك الفعلي في ممارسة العدالة اقترب النموذج من التطبيق الأمثل للعدالة.

ومن ناحية ثالثة، تتطلب هذه الإجابة أيضًا مقارنة التجارب المختلفة للممارسة في النموذج الراشد ذاته حتى يسهل توضيح درجة اقتراب هذه التجارب أو ابتعادها عن تطبيق مبدأ العدالة، وكذلك معرفة الثوابت والمتغيرات التي أفرزتها تلك الممارسة، ومن ثم ما ترتب على ذلك من آثار ونتائج.

ثم من ناحية رابعة وأخيرة، يمكن أن تستكمل هذه المقارنات بمقارنة ممارسة العدالة كما أفرزته تلك الخبرة بغيرها من الخبرات الأخرى المعاصرة لها والتي تعاملت معها كالخبرة الرومانية والخبرة الفارسية، أو بالخبرات الإسلامية اللاحقة لها كالتطبيق الأموي والتطبيق العباسي، ومن الطبيعي أن تمكن هذه المقارنات من تحديد مدى تميز واستقلال هذا النموذج عن هذه النماذج في ممارسة العدالة، كما تسهل في وضع إطار لقياس درجة قرب أو بعد هذا النموذج عن ممارسة العدالة.

وتقتضي هذه المستويات المتعددة للمقارنة المنهاجية – بما يؤهلها من إمكان وضع إطار لهذا القياس – متابعة عدة عناصر بالدراسة والتمحيص ومنها:

أولاً: تحديد الملامح العامة للعدالة الإسلامية في النموذج الراشد، وسوف نعالجها في المبحث الأول من هذا الفصل.

ثانيًا:دراسة مدى الانسجام بين السلوك القولي والسلوك الفعلي للخلفاء الراشدين في تعاملهم مع الرعية.

ثالثًا:تحديد الثوابت والمتغيرات في ممارسة العدالة في عهد الراشدين.

رابعًا:معرفة درجة تطابق ممارسة العدالة في هذا العهد مع المبدأ كتصور عام.

خامسًا:دراسة مدى تميز واستقلال النموذج الراشد في ممارسته للعدالة عن غيره من النماذج الأخرى.

ولما كانت العناصر الأربعة الأخيرة تدور حول نسبية مبدأ العدالة في تطبيقه في العهد الراشد فسوف يفرد لها مجتمعة المبحث الثاني من هذا الفصل.

ولا يقف الأمر عند المقارنة المنهاجية على صعيد النماذج التاريخية، بل يتعدى ذلك إلى تقديم رؤية معاصرة تقارن تطبيقات العدالة وأصول ممارستها على عهد الراشدين بالحياة السياسية المعاصرة لتحديد إلى أي مدى سبقت هذه التطبيقات عصرها من ناحية، وكيف يمكن الاستفادة منها والاسترشاد بها في الواقع السياسي المعيش من ناحية أخرى، وسيستقل بمعالجة هذا الموضوع المبحث الثالث من هذا الفصل.

وعلى ضوء ذلك ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث تنسق على النحو التالي:

المبحث الأول: الملامح العامة للعدالة الإسلامية في النموذج الراشد.

المبحث الثاني: ممارسة العدالة: مبدئية التطبيق في العهد الراشد.

المبحث الثالث: إحياء وبعث لتقاليد ممارسة العدالة وأصولها على عهد الراشدين.

المبحث الأول

الملامح العامة للعدالة الإسلامية في النموذج الراشد

يمكن من العرض السابق للتعامل السياسي وممارسة العدالة في عهد الراشدين أن نرصد أهم ملامح ومعالم العدالة الإسلامية، كما يحددها هذا النموذج للممارسة السياسية على النحو التالي:

أولا: جوهر العدالة الإسلامية هو الحكم بما أنزل الله.

تقوم العدالة في الممارسة الإسلامية على النحو الذي رأيناه في نموذج الخلافة الراشدة على أساس مبدأ الحكم بما أنزل الله، بما يعنيه ذلك من اتباع التعاليم الدينية (القرآن الكريم والسنة النبوية) في الحكم بين الناس، وعليه فإنَّ الخليفة لا يملك حق التشريع ووضع القوانين؛ لأن القانون قائم أصلاً وصالح لكل زمان ومكان، وهو القانون الإلهي المنزل على رسول الله ﷺ من لدن حكيم عليم عادل رحيم، وقد تناولته السنة النبوية بالشرح والتفسير فأكملت أحكامه وفصلتها، وما على الحاكم المسلم إزاء هذا القانون الإلهي العادل إلا أن يجتهد ويعطي الفرصة لأهل الاجتهاد والعلم حتى يتمكنوا من استخراج الأحكام وسن النظم التي تحكم عملية الممارسة السياسية في المجتمع وفق القواعد التي جاء بها القانون الإلهي، ولا يحق للحاكم أن يخرج عن هذه القواعد بأي حال من الأحوال.

إذن الحاكم مقيد في حكمه باتباع التعاليم الشرعية، وتكمن عدالته في الحكم وفق هذه التعاليم، فإنْ خرج عليها واتبع هواه فإنه من الظالمين، ولذلك لم يتردد أحد من الخلفاء الراشدين في أن يحكم متبعًا لا مبتدعًا، والاتباع لا يعني الجمود والتحجر بل مرونة في الممارسة والتطبيق.

ووفق فكرة الاتباع كان النظام الإسلامي يسير في نموذجه الراشد، فإذا ما عرضت مسألة ما بن يدي الخليفة كان أول سؤال يثار هل ورد في شأن

هذه المسألة نص قرآني؟ فإنْ وجد نص قرآني قضوا بموجبه، فإنْ لم يوجد نظروا في سنة الرسول ﷺ فإنْ وجدوا شيئًا حكموا به، فإنْ لم يجدوا شيئًا في القرآن ولا في السنة اجتهدوا رأيهم وتشاوروا في الأمر، فإنْ أجمعوا على شيء قضوا به، بل وحتى في هذه الحالة الأخيرة فإنهم يجتهدون ويتشاورون في الأمر دون أنْ يخرجوا عن الإطار العام للتعاليم الدينية.

وترتيبًا على ما سبق، يسهل القول إنَّ العدالة الإسلامية في التطبيق الراشد تستمد أصولها وقواعدها من المثالية الدينية، حيث عقيدةُ الإسلام التي تقوم على مبدأ التوحيد بمعنى الإيمان بإله واحد لا شريك له، وبما أنزل من عند الله على رسله، والتسليم والخضوع لأوامره ونواهيه، فهي – إذن – عدالة دينية لا تقف عند فكرة تحديد العلاقة بين الأفراد والجماعات أو بين الحاكم والمحكوم، فتضع لهم الحقوق وتقرر عليهم الالتزامات والفروض، وإنما تبدأ أصلاً من منطلقات كونية أوسع، فإذا بها تعني حقوق الله على البشر وواجبات البشر في طاعة الله وعدم الشرك به؛ لأنَّ الشرك بالله ظلم عظيم، والإيمان بالله وعدم الشرك به يفرض العمل بالأوامر الإلهية والبعد عما نهى الله عنه، والتسليم المطلق بأن الخير كله في القيام بذلك.

ويثير هذا القول قضية العلاقة بين مبدأ العدالة ومبدأ التوحيد في الممارسة السياسية الإسلامية؛ مبدأ التوحيد بما يحمله من دلالات عدم الفصل بين الحياة المدنية والحياة الدينية في الممارسة الإسلامية، وأن الدين أساس السلطة، والسلطة أداة الدين وحارسته، ومبدأ العدالة بما يعنيه من الالتزام بالتعاليم الدينية وتنظيم العلاقات العامة والخاصة وفق هذه التعاليم دون أدنى خروج عليها، هذه العلاقة بين المبدأين يمكن صياغتها في أمرين:

أولهما: إنَّ الطابع العقائدي للعدالة الإسلامية جعلها تأخذ معنى فضفاضًا وواسعًا في الممارسة الإسلامية، بحيث يتضمن كل ما يمكن من تحقيق المثالية الدينية، فأداء العبادات من صوم وحج وزكاة وصيام من

العدل، والوفاء بالمعاملات حسب الأوامر الدينية عدل أيضًا، والتقصير في هذا الجانب أو ذاك ما هو إلا خروج عن دائرة العدل الإسلامي مع اختلاف في الدرجة. وعلى ذلك يمكن القول بيسر إنَّ العدالة في الممارسة الإسلامية ما هي إلا انعكاس طبيعي لإعلاء مبدأ التوحيد ولكونه القيمة المحورية في نظام القيم الإسلامية، وبعبارة أخرى فإنَّ العدالة على المستوى الفردي هي الوجه الآخر لمبدأ التوحيد كقيمة محورية على المستوى الجماعي في الممارسة السياسية الإسلامية.

ثانيهما:إنَّ الوظيفة العقائدية للنظام الإسلامي - التي هي وليدة مبدأ التوحيد كقيمة محورية على مستوى الجماعة الإسلامية، حيث نشر الدعوة والجهاد في سبيل إعلاء عقيدة التوحيد بما يحمله من معنى عالمية الدعوة الإسلامية – هذه الوظيفة كان لابد أن تؤثر على عملية الترتيب التصاعدي للقيم السياسية الإسلامية على مستوى العلاقة بين المواطن والسلطة الحاكمة فترفض أن تكون الحرية هي القيمة الفردية العليا، وتستبعد المساواة أيضًا، وتؤثر أن تكون العدالة وحدها هي القيمة الفردية العليا، وما عداها من قيم فردية كالحرية والمساواة والشرعية ما هي إلا قيم تابعة لها تتشكل بها ولا تبعد عنها؛ وذلك لأنَّ هذه الطبيعة العقائدية تضع قيودًا على إطلاق الحريات الفردية وتكبح جماحها وتلزم الأفراد – حكامًا ومحكومين على السواء – أن يخضعوا للإرادة الإلهية، فيسلموا بأن الخير في اتباع التعاليم الإلهية لا في اتباع الهوى.

ومن ناحية أخرى، فإنَّ هذه الطبيعة العقائدية، وإن انطلقت من مدخل المساواة المطلقة بين البشر لكونهم خلقوا من نفس واحدة، وأنهم أولاً وأخيرًا عبيد الله سبحانه وتعالى، فإنها تعرف التمايز والتفضيل وفق معايير موضوعية؛ فالبشر درجات في تقربهم إلى الله، ومعيار التقوى والعمل الصالح هو معيار التمايز بين البشر، فليس المسلم كغير المسلم، وليس أهل

الذمة من أهل الكتاب كالكفار، وعلى ذلك فإنَّ هذه الطبيعة العقائدية للنظام الإسلامي كان لابد أن تجعل العدالة القيمة الفردية العليا في التعامل بين المواطن والنظام، حيث إنَّها تصلح للتطبيق على المسلم وغير المسلم، وعلى التعامل في زمن السلم وفي وقت الحرب.

أضف إلى ذلك، فإن العدالة الإسلامية كانعكاس لمبدأ التوحيد على المستوى الفردي، جعلت النموذج الإسلامي للممارسة السياسية يعرف مجموعة من القيم السياسية لم يعرفها غيره من النماذج الأخرى، ومن ذلك على سبيل المثال مبدأ الأخوة الإسلامية، ومبدأ التسامح.

وهكذا فإن جوهر العدالة الإسلامية، كما قدمها العهد الراشد وغيره من العهود هو الحكم بما أنزل الله، ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[1]، وهذا الجوهر يؤدي إلى إيجاد معايير موضوعية في التعامل بين الحاكم والمحكوم فتحكمهما معًا وتضع حدودًا وضوابط للحركة السياسية في المجتمع الإسلامي، فلا يطاع الخليفة إلا إذا أطاع الله، يقول الصديق (أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإنْ عصيته فلا طاعة لي عليكم)، أي إن طاعة الرعية له مقيدة بطاعته لله، فهو إذن يحكم بين الرعية بما أمر الله به، فهو حارس أمور الدين وأمور الدنيا، ومسئول عن هذه الحراسة بصفته راعيًا لهذه الأمة ومسئوليته تلك لا تقتصر متابعتها ومراقبتها على الرعية التي تنصحه وتملك حق عزله إنْ أخل بواجباته، بل الأهم من ذلك الرقابة الإلهية له والتي تحاسبه عن رعايته للأمة في الآخرة، فهو أطول الناس حسابًا يوم القيامة؛ فإنْ عَدَلَ وَوَفَّى رُفِع، وإنْ جار وَبَدَّلَ هَوَى في النار.

١- المائدة: ٤٥.

ثانيًا: العدالة هي الوجه الآخر للشورى - كقيمة جماعية - على المستوى الفردي.

إذا كانت الوظيفة العقائدية للنظام الإسلامي قد جعلت من مبدأ العدالة القيمة الفردية العليا في منظومة القيم الإسلامية كانعكاس لمبدأ التوحيد الذي يعد القيمة المحورية على المستوى الجماعي، فإنه استكمالاً لتلك المقولة يمكن القول إنَّ العدالة في الممارسة السياسية الإسلامية هي الوجه الآخر للشورى كقيمة جماعية ترتبط بمبدأ التوحيد الذي يفرض إعمال النص القرآني أو الحديث النبوي في القضايا التي تثار ويرد بها نص، أما غيرها من القضايا التي لا يرد فيها نص فالأمر مفوض لأهل الاجتهاد من الأمة، لإعمال الشورى، والوصول إلى القرار الصحيح الذي يتناسب مع المبادئ الكلية للتعاليم الدينية، بل وفي كلتا الحالتين (حالة وجود نص أو حالة عدم وجود نص) فإنَّ إعمال الشورى أمر مطلوب وواجب؛ لاستخراج الأحكام وسن النظم في الحالة الأولى، أو لاستنباط الأحكام قياسًا واجتهادًا وتأويلاً ووضع النظم في الحالة الثانية.

وبوجه عام، فإنَّ القراءة المتأنية للوقائع والمواقف التي تطلب الأمر فيها المشاورة في أيام الراشدين، كما ترويها كتب السيرة والتاريخ، سواء ما تعلق منها باختيار الخليفة أم ما تعلق منها بالقضايا الكبرى التي تمس مصالح النظام العليا[1]، تبين بجلاء أن الشورى على المستوى الجماعي ما هي إلا تطبيق للعدالة على المستوى الفردي، وبعبارة أخرى فإن توافر عناصر الشورى في نظام الحكم إنما هو باب من أبواب العدالة يعمل على تقوية محصلتها.

ولقد كان أسلوب الشورى في عهد الراشدين والعهد النبوي نابعًا

١- تابع مثلاً قصة الشورى في يوم القادسية كما يرويها الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ٤٨٠ و٤٨١، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص ٣٠٩، ٣١٠.

من إدراك تام لكل معاني الشورى ومفاهيمها كأسلوب تعامل على المستوى الجماعي، إذ جرى العمل في عهدهم على أن يكون العدل هو أساس التعامل بين الحاكم والمحكوم على المستوى الفردي، فإذا ما انتقل الأمر من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، لاسيما في الأمور التي تمس مصالح الدين ومصالح الرعية، كانت الشورى هي أساس التعامل، ولم تقتصر الشورى على الخاصة فقط بل وشملت العامة أيضًا.

ولقد مَرَّ بِنَا كيف كان الخلفاء الراشدون دائمي الرجوع إلى كبار الصحابة في كل ما يهم المسلمين، ولقد وصف أحد كبار التابعين خطة الحكم على عهدي أبي بكر وعمر فقال: "كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله، فإنْ وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإنْ وجد ما يقضي به قضى به، فإنْ أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإنْ لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، ثم قال: وكان عمر يفعل ذلك، فإنْ أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإنْ كان أبو بكر قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به"[1].

وانطلاقًا مما تقدم، عندما يوصف العسل لعلاج عمر بن الخطاب، ولم يكن موجودًا إلا في بيت المال، لم يستبح عمر لنفسه الحق في أخذه من بيت المال، لأنه ليس بحق له، وإنما شاور جمهور الرعية بالمدينة، وعرض عليهم مسألته وطلب منهم أن يسمحوا له بأن يتناول شيئًا من هذا العسل الذي نعت له كدواء لسقم أصابه، ولم تستنكر الرعية تصرف عمر – تقربًا إليه – لتفاهة

١- ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ١، ص ٧٠ و٧١.

الطلب، وأنه ما كان يستدعي كل هذه الضجة، بل سمحوا له بجرعة العسل، وما أخذها إلا بعد رضاهم، ويلاحظ هنا أن جمهور الرعية هم أصحاب القول الفصل في التصديق بالتصرف في أوجه الميزانية المختلفة[1].

أيضًا عندما يخطئ عمر فإنه لا يتورع في أن يعود إلى الصواب بمجرد لفت نظره من أحد أفراد الرعية، يؤكد ذلك ما حدث عندما وقف يهاجم المغالاة في مهور النساء حتى عزم على تحديد مهر الزوجة، فتقف له امرأة من خلف المسجد وتقول له: كيف يا عمر وقد قال الله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا ﴾ (النساء: ٢٠)، فالله يعطينا بالقنطار، وأنت تمنعنا الدراهم يا عمر؟ عندئذ لا يملك عمر إلا أن يرجع إلى الحق ويقول دون مواربة: "أصابت امرأة وأخطأ عمر".

ويلاحظ هنا أن العدالة تسود على مستوى التعامل الفردي، فإذا انتقل الأمر إلى المستوى الجماعي تسود الشورى، وكأن العدالة هي الوجه الآخر للشورى على المستوى الفردي، لذلك نجد عمر عندما يعرض رأيه على الرعية في المسجد بشأن تحديد المهور، وترد عليه امرأة برأي مخالف هو الرأي الصواب والحق، لم يصوت عمر على الرأيين ويرجح أحدهما الذي يحوز على الأغلبية، فليست الحرية هي الوجه الآخر للشورى في الممارسة الإسلامية، وإنما يرجع للرأي الحق مباشرة لأن العدالة هي الوجه الآخر للشورى على المستوى الفردي.

ومما يذكر في هذا الصدد، أن كثيرًا من الباحثين في نظام الشورى الإسلامي تتداخل هذه المسألة عليهم فيقعون في خطأ عن غير عمد عندما يتحدثون عن مدى التزام الحاكم بالشورى، فمنهم من يرى أنها ملزمة، ومنهم من يرى أنها غير ملزمة بالنسبة له، بل حاول بعضهم تبرير عدم

١- يُراجَعُ: محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٧٦ و١٧٧.

إلزامها بأن المسلمين أيام الراشدين كانوا في حالة حرب مستمرة مع الفرس والروم، ومن ثم فهي غير ملزمة لهم كإجراء استثنائي فرضته حالة الحرب[١].

أضف إلى ذلك أن آخرين يتعمدون في أبحاثهم أن يصلوا إلى نتيجة محددة سلفًا هي نفي معرفة الممارسة السياسية الإسلامية للديمقراطية فقالوا: إن الأفراد في الإسلام ليس لهم حقوق إزاء الحاكم، وإن الخلافة في الإسلام هي نوع من أنواع الحكومات الاستبدادية المطلقة غير المقيدة[٢].

وهم بذلك يجعلون من الحرية الوجه الآخر للشورى على المستوى الفردي قياسًا على النموذج الغربي للممارسة السياسية، بيد أن الوضع في النموذج الإسلامي للممارسة السياسية على عهد الراشدين يختلف تمامًا عن النموذج الغربي، إذ إنّ العدالة في هذا النموذج – لا الحرية – هي الوجه الآخر للشورى على المستوى الفردي، وبالتالي لا يكون اتخاذ القرار – هنا – على أساس نظام الأغلبية أو الأقلية أو نظام التصويت المعروف في الفكر الغربي، وإنما على أساس أي من هذه البدائل (الآراء) المبسوطة أقرب للعدل والحق وتحقيق المصالح كما حدد ذلك

١- لمزيد من التفاصيل حول موضوع إلزام رأي الشورى من عدمه يُنْظَرُ على سبيل المثال: د. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، ص ١٠١-١٠٤، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٩٨-٢٠٠، د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٩٣، ويُراجَعُ الرأي الخاص بأنها غير ملزمة كإجراء استثنائي في: محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٧٩.

٢- من أمثال هؤلاء سير توماس أرنولد الذي يذهب إلى أن الحكم الإسلامي يمثل نموذج الحكم المطلق المستبد، وأن الخلافة ما كانت إلا نوعًا من الحكومة المستبدة الجائرة التي يتمتع فيها الحاكم بسلطة غير مقيدة، ويطلب من الرعية أن تطيعه دون تردد، ويشاركه في هذا الرأي ماكدونالد حيث يرى أن الرعية ليست لها أية حقوق في مواجهة الحاكم المسلم، وأن هذا الأخير ليس مسئولاً أمام أحد، ومن ثم فإنَّ حكم الإمام حكم مطلق غير دستوري، يُنْظَرُ:

T. A[nold, The Caliphate, P. 47, Macdonald, Development of Muslim Theology, Ju[isp[udence and Constitutional Theo[y, P. 58&59.

الشرع، ومن ثم يختار الحاكم البديل الأقرب للعدل والحق حتى ولو جاء من فرد واحد أو أقلية، وبعبارة أخرى الحاكم هنا ليس ملزمًا برأي الأغلبية على الدوام إلا إذا كان هو الرأي الذي يتحرى العدل والحق ويحقق ذلك أيضًا، فإذا كان غير ذلك أخذ بالرأي البديل الذي يراه أقرب إلى تحقيق العدل وعدم الجور، وذلك بعد إقناع واقتناع الجميع بصحة هذا الرأي، وأنه هو الذي يحقق العدل بصورة أكبر من غيره.

وعلى ذلك يمكن القول بسهولة ويسر: إنَّ العدالة، باعتبارها الوجه الآخر للشورى على المستوى الفردي، لا تتطلب رأي الأغلبية في اتخاذ القرار بل تستند إلى الإجماع في صنع هذا القرار، ومن ثم لم يعرف الفكر الإسلامي أو تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية في عهد الراشدين مبدأ الأغلبية أو نظام التصويت بالمعنى الوضعي، وإنما عرف مبدأ الإجماع والاجتهاد والقياس في كثير من القضايا[1]؛ لأن العدالة لا الحرية هي القيمة العليا على المستوى الفردي، وهي الوجه الآخر للشورى كقيمة جماعية.

ثالثًا: العدالة هي القيمة الفردية العليا في الممارسة السياسية الإسلامية.

تعد العدالة محور الحركة السياسية في عهد الراشدين على المستوى الفردي، وهي السمة الأساسية الواضحة في كل أقوالهم وأفعالهم، وبجانب العدالة بكل إجراءاتها ومجالاتها قام القضاء يأخذ الحق للضعيف من القوى، ويقضي بين مصالح العباد التي بدأت تتشابك وتتعقد، ثم قامت

١- إذا كان الإجماع لم يتحقق في صنع بعض القرارات على عهد الراشدين، فإنَّ ذلك لا ينفي أن السعي والحرص على تحقيقه كان المنطلق أو المدخل الأساسي في الوصول إلى القرار، وعلى العكس من ذلك في تقاليد الممارسة الغربية فإنَّ أقصى ما يسعون إليه هو تمرير القرار بالأغلبية البسيطة أو المطلقة، وفي هذا السياق، يجب التمييز بين مراحل صنع القرار في التقاليد الإسلامية، فثمة فرق بين مرحلة التداول والتشاور في اتخاذ القرار وعرض البدائل، وهي مرحلة يظهر فيها الاختلاف وتعدد الآراء، ثم مرحلة اتخاذ القرار في صورته النهائية وهي مرحلة يظهر فيها الاتفاق والإجماع، ولمزيد من المعلومات حول اتخاذ القرار في الممارسة السياسية الإسلامية يُنْظَرُ: د. عدنان رضا النحوي، الشورى وممارستها الإيمانية، ص ٥٩٥ وما بعدها.

الحرية والمساواة والشرعية والأخوة والتسامح نتاجًا طبيعيًا للقيام بالعدل وتطبيقه[1].

وعلى ذلك، فإنَّ نموذج الخلفاء الراشدين – وخصوصًا في عهد عمر بن الخطاب – استطاع أن يوائم أحسن مواءمة بين تحقيق العدالة الاجتماعية بصورة لم ترق إليها أي تجربة قديمة أو حديثة وبين كفالة الحريات الشخصية لجمهور الرعية باعتبارها حافزًا على الإبداع في حياة الأفراد والشعوب، هذا التوازن الذي حققه النموذج الراشد بين العدالة والحرية لم تستطع أي تجربة أخرى أن تحققه، وظلت فكرة كفالة قدر كبير من العدالة مع قدر مماثل من الحرية الفردية أكبر معضلة تواجه التجارب الاجتماعية في السياسة والحكم حتى يومنا هذا[2].

ولقد كان هذا التوازن وليد الطابع العقائدي للنظام الإسلامي والذي فرض عليه أن تصعد العدالة فتكون القيمة الفردية العليا في نظام القيم السياسية الإسلامية، وأن يكون ما عداها من قيم – رغم أهميتها ووجودها ودورها – قيمًا تابعة للعدالة تتشكل بها ولا تعلو عليها.

ومن الطبيعي ألا تظهر عملية التصاعد للقيم إلا في حالات تنازعها وتعارضها مع بعضها البعض؛ ففي هذه الحالة يتم التضحية ببعضها في سبيل إعلاء شأن البعض الآخر، وفي هذا الصدد تؤكد الممارسة السياسية الإسلامية على عهد الراشدين أن التضحية كانت لصالح العدالة على حساب القيم الفردية الأخرى، فعندما يعترض سلمان الفارسي ويقاطع عمر بن الخطاب على أساس حقه في نقد الحاكم، ويقول له: "لا نسمع ولا نطيع"، إنما يربط ذلك الحق أن عمر لم يعدل عندما ميز نفسه في القسمة بثوبين دون سائر الرعية التي منح كل فرد منها ثوبًا واحدًا، وحين

١- محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية، ص ١٧٥.

٢- المرجع السابق، ص ١٣ و١٤.

يعلم أن الثوب الثاني ما هو إلا ثوب عبد الله بن عمر أعطاه إياه، ويتيقن أن ميزان العدل قائم، وأنه لا تمييز للخليفة على الرعية يقول له: "الآن قل نسمع"، وكأن العدالة هنا هي التي حددت مجال حرية النقد وإبداء الرأي، أو بعبارة أدق هي التي ضبطت إيقاع حق النقد في هذه الواقعة.

كذلك فإنَّ عمر بن الخطاب عندما يمنع الصحابة من الخروج من المدينة – وإن لم يكن ذلك حجرًا على حرياتهم الشخصية – فإنه يدل، بوضوح، على ضبط الحريات بجعلها تابعة لفلك العدالة أو رهنًا بها، أو قد يضحى بها إذا ما تطلب إقامة العدل ذلك.

وتحمل قصة عمر مع عمرو بن العاص وولده عندما ضرب ابنه أحد أفراد الرعية لما سبقه فشكاه إلى عمر... تحمل هذه القصة دليلاً آخر على أن العدالة بمعنى عدم التحيز والحياد وإعطاء كل ذي حق حقه هي وحدها التي تمكن المواطن من الحرية[1].

وقس على ذلك تصرف عمر مع نصر بن حجاج، فحينما سمع امرأة، وهو يعس، تقول هل من سبيل إلى خمر فأشربها أو هل من سبيل إلى نصر بن حجاج، أحضر عمر نصرًا، فرآه من أحسن الناس وجهًا وأجملهم شعرًا، فأمره بقص شعره، فلم يزده ذلك إلا حسنًا، فأمر بوضع العمامة على رأسه فزاده ذلك جمالاً، فقال له عمر: لا ، والذي نفسي بيده لا تجامعني بأرض أنا فيها، ثم أمر له بما يصلحه وسيره إلى البصرة يجاهد مع جند الإسلام المجاهدين[2].

هذه القصة قد تبدو، لأول وهلة، مصادرة لحرية نصر بن حجاج، بيد أن

١- يُنْظَرُ في ذلك : د. حامد ربيع، نظرية القيم، ص ١٩٩ و٢٠٠.

٢- يُراجَعُ هذه الواقعة في: ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢٠٤ و٢٠٥، ابن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح الحلو، جـ١، ص ٢٨٠-٢٨٤.

الوجه الآخر للحقيقة يوضح أن عمر حاول الحفاظ على مصالح المسلمين ورعاية حريات الآخرين لاسيما وأن رجال المجتمع في ذلك الوقت كانوا غائبين في جهاد أعداء الإسلام، فتحرى العدل محاولاً صيانة حقوق المجاهدين وهم غائبون، فلم يكن أمامه مفر من نفي نصر بن حجاج وتوجيهه للجهاد، أي أن الحرية هنا أصبحت رهنًا بمبدأ العدالة، فإذا تعارض أحدهما مع الآخر ارتفعت العدالة لتحتل المرتبة العليا، وتنحني الحرية لتصبح قيمة تابعة للعدالة.

وقد يقال إنَّ العدل الذي عرفه النموذج الراشد للممارسة السياسية ما هو إلا مجرد عدة حوادث لا يقاس عليها، بيد أن مثل هذا الاعتراض كما يقول العقاد ما هو إلا "نموذج لوثبات العقل القاصر الذي يلتمس النقائص ويتعلل على الفضائل حتى لينسى أقرب الأمور إليه وأولاها بالالتفات والتدبر"، ويركز حديثه على عدل عمر فيقول "فقبل هذا العدل من الفاروق مقدمات سبقت وعلمت الناس أن الشكوى من الظلم عمل مجد، وإنصاف المظلوم، قبل عدل الفاروق، ثقة الناس بالعدل الذي لا شك فيه، ولا خطر على الشاكين الضعاف من المشكوين الأقوياء"، ثم يضيف: "قبل أن نسأل: كيف عدل عمر؟ ينبغي أن نسأل: كيف علم الناس من الحجاز إلى مصر، ومن العراق إلى الحجاز، ومن المسلمين والذميين، ومن العلية والسوقة، أن العدل كائن، وأن طريقه مأمون على طالبه، وأنه أقرب منالا من الصبر على الظلم وإنْ هان، ولو لم يكن عهد عمر مسبوقًا بعهد جرى فيه الإنصاف مجرى الوقائع الملموسة وشاعت أنباؤه ومآثره في كل فج وحدب لما طلبه الناس من أقصى مكان، ولا خفوا إلى طلبه في أكبر الأمور، وفي أصغرها على السواء.

إنَّ موضع الدهشة، قبل العدل، ثقة بالعدل لا يخامرها الشك والتردد، ولا يقر صاحبها على الظلم ولو جشمه طلب الإنصاف مسيرة

أيام ومجازفة بخطر الانتقام، ثقة وطمأنينة لا تتعلق الآمال بمطلب أعلى منها ولا أغلى في حياة بني آدم وحواء، جاءت هذه الثقة من عند اللّه، حيث يطمئن الضمير إلى العدل الإلهي، ويستمدها من الإيمان"[1].

ولقد تجاوز هذا العدل الإنسان: مسلمًا وغير مسلم إلى الحيوان والرفق به، ولعل ما روي عن الأحنف بن قيس يوضح ذلك، إذ يقول: "وفدنا على عمر بفتح عظيم فقال: أين نزلتم؟ قلت: في مكان كذا، فقام معنا حتى انتهينا إلى مناخ رواحلنا، فجعل يتخللها ببصره ويقول: ألا اتقيتم اللّه في ركابكم هذه؟ أما علمتم أن لها عليكم حقًا؟ ألا خليت عنها فأكلت من نبت الأرض"[2].

وهكذا فإنَّ العدالة ظلت القيمة العليا في علاقة المواطن بالسلطة، فتحكم وتضبط الحركة السياسية في عهد الراشدين، وقد نتج عن ذلك تماسك وتوازن في المجتمع الإسلامي، وفي اللحظات التاريخية التي فقدت العدالة مكانتها في منظومة القيم السياسية الإسلامية وصعدت الحرية فقدت الحركة السياسية انضباطها واتزانها، وتحولت الحرية إلى فوضى وعدم استقرار.

رابعًا: العدالة الإسلامية في النموذج الراشد محصلة لمجموعة من القيم الفرعية المكونة لها.

تؤكد الممارسة السياسية في عهد الراشدين أن العدالة الإسلامية ما هي إلا محصلة طبيعية للالتزام بمجموعة من القيم والمفاهيم الجزئية التي تكون في مجموعها مبدأ العدالة الإسلامية، وتشير الوقائع والأحداث إلى أن العدالة الإسلامية لا تقف عند حدود إعطاء كل ذي حق حقه، وإنما تتطلب أن يقوم التعامل بين الحاكم والمحكومين على أساس متين من الثقة

١- نقلاً عن عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ١٤٢-١٤٧.

٢- جهاد قلعجي، الإسلام أقوى، ص ٢١٥.

والحياد والموضوعية، والاطمئنان إلى وصول الحقوق إلى أصحابها دون تأخير أو اعتبارها منحة من الحاكم، وأن هذه الحقوق يقابلها مجموعة من الالتزامات والواجبات، فكل حق يقابله واجب، ويؤدي ذلك إلى إيجاد نوع من التوازن الدقيق بين فئات المجتمع المختلفة.

أضف إلى ذلك أن ممارسة العدالة في عهد الراشدين ارتبطت بمفهوم الاعتدال والوسطية، فلا إفراط ولا تفريط، ورفض مطلق لأية مبالغات أو تطرف، لذلك طبقوا العدالة على المسلم وغير المسلم، بل ومع العدو في وقت الحرب، فليس ثمة تأثير للكراهية أو الحب في تطبيق العدالة.

ومن ناحية أخرى، ترتبط العدالة الإسلامية في التطبيق الراشد لها بأداء الأمانات في الأموال وفي الولايات، وبالوفاء بالعهود، وعدم الغدر في كل عهود الصلح التي تبرم مع أهل الذمة وأهالي البلاد المفتوحة وكذلك في عهود الأمان أثناء الحرب حتى لو أعطى عهد الأمان عبد مسلم وبأي صورة من الصور يفهم منها منح الأمان.

ثم يأتي فيكمل هذه المفاهيم مبدأ عدم الاعتداء والمعاملة بالمثل في الأمور التي لا تكون فيها المعاملة بالمثل متعارضة مع المبادئ والقيم الإسلامية، فإن تعارضت المعاملة بالمثل مع المبادئ والقيم الإسلامية فالرفق والعفو أولى، لذلك ينهى الخلفاء عن المعاملة بالمثل في مسألة التمثيل بأجساد الأعداء في القتال؛ لأن ذلك يتنافى مع مبدأ احترام الكرامة الإنسانية وقدسية جسد المتوفى الذي تحض عليه التعاليم الدينية، ويرون أن العفو والرفق أكثر جدوى ومنفعة في مثل هذه الحالات، وإذا كان الرفق مطلوبًا في التعامل مع الأعداء فإنه – ومن باب أولى – أكثر جدوى في التعامل مع الرعية وخصوصًا في مسائل الحدود وفي التعامل مع الأقليات غير المسلمة من أهل الذمة.

هذا، ومن جانب آخر، فإنَّ العدالة الإسلامية تقوم على مبدأ

التكافل الاجتماعي، ومبدأ القدوة، ويقدم نموذج الخلافة الراشدة تطبيقًا مثاليًا لهذين المبدأين؛ مفهوم القدوة حيث الالتزامُ بالعدالة مع النفس قبل تطبيقها على الرعية، فلا تَمَيُّزَ للخليفة على سائر أفراد الرعية سوى تميز وظيفي يحمل الخليفة تبعات ومسئوليات أكثر مما يعطيه من حسنات وامتيازات، كما أن الخليفة يحتاط في تعامله مع أهله وخاصته، فيبعدهم عن الولايات والتدخل في شئون الحكم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ويكونون أيضًا في العطاء كسائر الرعية.

أما مبدأ التكافل الاجتماعي فقد تبناه الخلفاء الراشدون حتى لا تظهر "طبقية" في المجتمع الإسلامي، فحرصوا على توزيع الثروات ومساعدة ذوي الحاجة والفقراء من بيت مال المسلمين، واعتبروا أن للمال وظيفة اجتماعية هي تحقيق التكافل بين فئات المجتمع المختلفة حتى يشعر الجميع بالأمن والاستقلال والطمأنينة، فيدرك الأغنياء أن ثروتهم تحملهم أعباء إضافية هم ملزمون بأدائها، وفي نفس الوقت لا تميزهم عن الفقراء في المعاملة وفي الحقوق، كما يدرك الفقراء أن الأغنياء إخوانهم في الدين، وأن فقرهم لا يمنعهم حقوقهم أو يسلبهم إياها، بل على النظام أنْ يوفر لهم فرص العيش الكريم، ويوجد لهم الأعمال ما يكفل لهم حياة فاضلة لا تقوم إلا على احترام كرامة الإنسان.

خامسًا: المساواة أمام القانون واستقلال مؤسسة العدالة

يرتبط هذا المعلم من معالم العدالة الإسلامية في عهد الراشدين بالجانب النظامي من العدالة الإسلامية حيث وحدةُ القانون المطبق، ووحدة واستقلال القضاء كأهم مرفق من مرافق العدالة في عهد الراشدين بما يعنيه ذلك من تطبيق مبدأ المساواة أمام القانون تطبيقًا فعليًا،

لا فرق في ذلك بين حاكم ومحكوم، أو غني وفقير، ومن ثم تسود المعايير الموضوعية في تحري العدل والحق ودون أي اعتبار لشخص المتخاصمين أمام القانون، ويبدو ذلك واضحًا في مقولة عمر بن الخطاب: "لا أبالي إذا اختصم إليّ رجلان لأيهما كان الحق"[١].

وتبلغ هذه المساواة أقصى درجاتها في تعامل عمر بن الخطاب مع ابنه عندما تعاطى الخمر في مصر وإقامة عمرو بن العاص الحد عليه في صحن داره، فعلى الرغم من أن الوالي أقام الحد عليه وهو ابن أمير المؤمنين إلا أن أمير المؤمنين وجد أن ابنه تمتع ببعض الرعاية، فآلمه ذلك وعاتب واليه وأنزل بابنه قدرًا أكبر من العقاب حرصًا على حدود الله ورغبة في تقويم ابنه وتأديبه[٢].

ولقد فرضت هذه المساواة على الخلفاء الراشدين أن يتساووا بالرعية دون أدنى تمييز، لذلك أعطى أبو بكر القود من نفسه، وقاد للرعية من الولاة، وكذلك فعل عمر بل تشدد في ذلك فأعطى القود من نفسه أكثر من مرة[٣]، ولما قيل له في ذلك قال: "رأيت رسول الله ﷺ يعطى القود من نفسه، وأبا بكر يعطي القود من نفسه، وأنا أعطي القود من نفسي"، ومن تشدد عمر في ذلك أنه ضرب رجلاً فقال له: "إنما كنت أحد رجلين؛ رجلاً جهل فعلم، أو أخطأ فعفى عنه، قال له عمر: صدقت، دونك فأمتثل"[٤].

وهكذا ظل مبدأ المساواة أمام القانون واستقلال السلطة القضائية، في أداء واجباتها عن حدود الهيئات التنفيذية، واحدًا من أهم المبادئ

١- يُنْظَرُ في ذلك : ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٢٠٩، وكذلك د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ص ٤٧٤.

٢- يُنْظَرُ: المرجع السابق، ص ٤٧٥.

٣- يُراجَعُ: ابن الجوزي، مناقب عمر بن الخطاب، ص ١١٣-١١٥.

٤- أبو يوسف، الخراج، ص ٦٥.

أو التوجهات التي تم المحافظة عليها في عهد الراشدين[١]، بل أرسيت تقاليدها ونظمها في هذا العهد، ويتفرع عن هذا المبدأ – بصفة عامة أو يدور في فلكه – عدة مبادئ وتقاليد متداخلة ومتكاملة تؤكد في مجموعها طبيعة العدالة النظامية في عهد الراشدين، ومن هذه التقاليد والمبادئ:

١ – مبدأ عدم عزل القاضي بموت الخليفة أو تغييره: فعلى الرغم من أن بعض الباحثين المعاصرين[٢] يرون أن الممارسة الإسلامية في عهد الراشدين لم تعرف مبدأ عدم قابلية القاضي للعزل على اعتبار أن الخليفة هو الذي يعين القضاة ويعزلهم دون أية قيود تحد من سلطانه في ذلك، فإنَّ الأقرب للصواب هو عكس ذلك، فالمتمعن في وقائع اختيار القضاة وعزلهم يرى بوضوح أن سلطة الخليفة ليست مطلقة تمامًا في اختيار وعزل القضاة، إذ إنّ ثمة قيودًا تفرض عليه في ذلك، وتتمثل في شروط الاختيار وفي شروط العزل، ومن شروط الاختيار العدل والتقوى وغزارة العلم، ويستمر القاضي في منصبه طالما استمرت هذه الشروط، ولا يجب عزله إلا إذا انتفت واحدة من هذه الشروط، أي في الحالات الآتية[٣]:

– إذا ثبت جوره بالإقرار أو البينة، ولا تجوز بعد ذلك ولايته أو شهادته، وإنْ تاب وصلحت حاله، لعظم ما ارتكب من إثم.

– إذا ثبت أخذه الرشوة من أحد الخصوم.

– إذا ضعف عن العمل لكبر سنه أو لإصابته بمرض لا يرجى شفاؤه. ولذلك لم نعرف حالة واحدة من حالات عزل القضاة في عهد الراشدين، نظرًا لتحريهم الدقة في الاختيار، وتوافر الشروط المطلوبة في القاضي.

٢–احترام مبدأ الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي: فعلى الرغم

١– د. حازم الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، ص ٤٦١.

٢– يُنْظَرُ: عبد الغني بسيوني عبد الله، مبدأ المساواة أمام القضاء في الإسلام، ص ٤٤.

٣– يُنْظَرُ: محمود الشربيني، القضاء في الإسلام، ص ١٥٩.

من أن هذه السلطات تجتمع في يد الخليفة نفسه في نهاية الأمر[1]، فإن هناك أهل الحل والعقد وهم أهل الشورى والفصل في المسائل التشريعية واستخراج الأحكام، كما أن هناك القائمين على أمور الحكم والإدارة، ولا شأن لهم في عملية التشريع، وفضلاً عن هذا وذاك هناك أيضًا القضاء ودوره في الفصل في المنازعات ولا تدخل لهم في سنّه.

٣-مبدأ استقلال القضاة ومجالسهم عن حدود الهيئات التنفيذية: على اعتبار أنهم ينفذون القانون الإلهي في عباد الله، وهم في ذلك ليسوا نوابًا عن الخليفة الذي اختارهم، بل نوابًا عن الأمة، ويوضحه الكاساني فيقول: "كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء، لا يختلفان إلا في شيء واحد، وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته.

ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضًا، وإذا بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه، بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم، لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في ستر العقود والوكيل في النكاح، وإذا كان رسولاً كان فعله لعامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية فيبقى القاضي على ولايته، وهذا بخلاف العزل، فإنَّ الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالي ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته، لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة بل بعزل العامة، والعامة ولوه الاستبدال دلالة لتعلق مصلحتهم بذلك، فكانت ولايته منهم معنى في العزل أيضًا"[2].

د-مبدأ عدم تدخل الخليفة في أعمال القضاة: فعلى الرغم من أن الخليفة هو الذي يعين القضاة وله حق عزلهم بشروط معينة، فإنه لم يعهد في عهد

١- د. عبد الغني بسيوني عبد الله، مبدأ المساواة أمام القضاء في الإسلام، ص ٤٥.

٢- نقلاً عن الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، جـ٢، ص ١٦.

الراشدين أن تدخل الخلفاء في أعمال القضاة، ولم يسجل لنا التاريخ الإسلامي حالة واحدة تدخل فيها الخلفاء أو ولاتهم في أحكام القضاء[1].

هـ- مبدأ حق مساءلة الخلفاء وعمالهم أمام القضاء: ففي حالة نشوب خصومة أو نزاع بين الخليفة – أو عماله – وبين أحد أفراد الرعية يمثل الخليفة أو عامله أمام القضاء، ويستوي في ذلك تمامًا مع أي فرد من عامة الرعية، والوقائع التي ترويها كتب السيرة في ذلك على أيام الراشدين أكثر من تحصر[2].

سادسًا: تعدد مستويات العدالة في عهد الراشدين

إنَّ أية قراءة سريعة لأبعاد ومؤشرات العدالة التي عرضنا لها آنفًا، توحي بأن ثمة مستويات متعددة للعدالة الإسلامية في عهد الراشدين، فمن ناحية أولى يلاحظ أن هناك قانونًا عادلاً له قدسيته ويطبق على الجميع دون استثناء، كما أن هناك حاكمًا عادلاً يلزم نفسه بهذا القانون قبل رعيته.

ومن ناحية ثانية، يتضح أن هذه العدالة لا تقف عند حدود التعامل الداخلي، وإنما تتعداه إلى نطاق التعامل الخارجي، فإذا بها تطبق على الرعية في الداخل، كما تشمل نطاق التعامل مع الشعوب المجاورة في زمن السلم وفي وقت الحرب.

ومن ناحية ثالثة، فإنَّ هذا التطبيق في النطاق الداخلي لا يميز المسلم دون غير المسلم، بل يغطي الأكثرية المسلمة والأقلية غير المسلمة على السواء، كما أنها تحمل معنى عدل الراعي وعدل الرعية معًا.

أضف إلى ذلك أنها لا تقتصر على تطبيق العدالة كوظيفة على النظام السياسي أداؤها والقيام بها من خلال مرافق العدالة المتعددة التي عرفتها

١- يُنْظَرُ في ذلك : د. حازم الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، ص ٤٥٥، د. عبد الغني بسيوني عبد الله، مبدأ المساواة أمام القضاء في الإسلام، ص ٤٥.

٢- يُراجَعُ في ذلك : د. حازم الصعيدي، مرجع سابق، ص ٤٥٥.

هذه الممارسة حيث القضاءُ والحسبةُ ونظام التحكيم والنظر في المظالم، بل وتتضمن أيضًا العدالة كسلوك على الراعي والرعية الالتزام به في كل تعاملاتهم.

ووفق هذه المستويات المتعددة للعدالة في عهد الراشدين، لم يكن تطبيق العدالة تطبيقًا جزئيًا بل تطبيقًا شاملاً، ومن ثم تعددت صورها في تلك الممارسة بدءًا من العدالة مع النفس حيث سيادةُ مفهوم القدوة، ثم العدالة الاجتماعية حيث التكافلُ الاجتماعي وإلغاءُ التفرقة بين فئات المجتمع المختلفة، ثم العدالة الاقتصادية حيث الالتزامُ بتحقيق الحد الأدنى للكفاف الاقتصادي، والعدالة في جباية المال وإنفاقه وتوزيعه، ثم العدالة النظامية حيث المساواةُ أمام سلطة القضاء واستقلاله، والمساواة في إقامة الحدود وفي تطبيق القانون الإسلامي على الجميع، ثم يأتي في صلب هذه الصور جميعها العدالة السياسية حيث المساواةُ بين الراعي والرعية، فإذا الخليفة لا يختار إلا برضا الرعية، وإذا استمراريته في ممارسة السلطة مشروطة بإقامته للعدل فيهم، سواء ممارستها بنفسه أم ممارستها عن طريق عماله الذين يختارهم ويتحمل المسئولية عن أعمالهم.

وترتيبًا على ما سبق، تتعدد مسالك تطبيق العدالة في عهد الراشدين كما تتعدد أدواتها.

أما المسالك فمنها أهل الحل والعقد وأهل الشورى وهم القائمون على ترشيح الخليفة وطرحه للبيعة العامة بعد شهادتهم العادلة على أحقيته بهذا المنصب وأهليته لتوليه، وهم أيضًا أهل شوراه في ممارسة الحكم بصفتهم أهل الرأي والخبرة والعلم.

ومنها أيضًا القضاء حيث الفصل في المنازعات بين الرعية، ونظام الحسبة حيث إعمال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لضبط النظام العام في الأسواق والأماكن العامة وكذلك نظام النظر في المظالم التي تتعرض لها

الرعية من قبل ذوى النفوذ والسلطان في البلاد، أضف إلى ذلك أن نظام الشهادة في حد ذاته مسلك من مسالك العدالة بما تحمله في ذاتها من إقرار للحق والعدل، ولما لها من إلزامية في الأداء وعدم التهاون فيها.

وإذا تركنا المسالك إلى أدوات تحقيق العدالة سنجد عدة أدوات منها ما هو إيجابي يسعى لإقرار العدل وشيوعه كالإصلاح بين الناس، والدعوة، والجهاد في سبيل الله، ناهيك عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل هذه الأدوات عرفها العهد الراشد على مستوى الحاكم والمحكومين على السواء، كما عرف أيضًا مجموعة من الأدوات السلبية التي يكون غرضها الأساسي منع الظلم وعدم الاشتراك فيه حينما يكون عدم التدخل في الأمور أسلم وأعم نفعًا، ومن أهم هذه الأدوات العزلة والصبر؛ العزلة بمعنى عدم التدخل في المسائل السياسية وغيرها خوفًا من شبهة ظلم ونظرًا لعدم وضوح الرؤية في هذه المسائل، وقد أخذ بهذه التوجه بعض الصحابة في أيام عثمان بن عفان وعليّ بن أبي طالب، ويعد أبو ذر الغفاري خير من يمثلون هذا التوجه، ويدخل في ذلك أيضًا سلوك عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص أيام خلافة عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعا.

أما الصبر فقد يأتي من الحاكم، وقد يأتي من المحكومين، ومن أبرز حالات الصبر في عهد الراشدين صبر عثمان على الذين ثاروا عليه، وصبر عليّ بن أبي طالب على الخوارج الذين خرجوا عليه بعد قبوله التحكيم.

سابعًا: العدالة هي هدف النظام السياسي وأساس شرعيته.

تؤكد متابعة الممارسة السياسية على عهد الراشدين أن غاية النظام السياسي الإسلامي في هذا العهد انحصرت في إقامة العدالة على النطاق الداخلي، ونشر الدعوة وتحقيق مبدأ العالمية على المستوى الخارجي، بل حتى في نشر الدعوة وتحقيق مبدأ العالمية إنما انطلقوا في سبيل تحقيق ذلك اعتمادًا على مبدأ العدالة على المستوى الداخلي، والتزامهم به في نطاق

تعاملهم الخارجي.

وإذا كانت إقامة العدالة هي غاية النظام الإسلامي في عهد الراشدين، فقد كانت في نفس الوقت محور شرعيته أيضًا، وقد رأينا في الفصلين الأول والثاني كيف أن اختيار الخليفة كان يتم على أساس معيار العدالة، وأن رضا الرعية عن هذا الاختيار كان مدخله الأساسي تحقيق العدالة، وأن استمرار هذا الرضا رهن بإقامة العدالة بمعناها الواسع، فإذا جرح الخليفة في عدالته أو لوحظ أن ثمة جورًا في حكمه كان عزله أولى، تبدو تلك المقولة واضحة مع الخلفاء الأربعة وخصوصًا عثمان بن عفان الذي رفض أن يخلع نفسه من الخلافة عندما طلب منه الثوار ذلك، لأنه لم يكن فيه ما يوجب العزل سواء جرح في عدالته أم جور في حكمه، وقد كان ذلك متمشيًا مع نصيحة عبد الله بن عمر له الذي نصحه بعدم خلع نفسه عن الخلافة حتى لا تصير سنة[1]، وحتى الثوار الذين ثاروا عليه إنما ثاروا عليه وقد ظنوا أن فيه هوادة وميلاً تجاه ذوي قرابته من بني أمية، وأنه ميزهم عن سائر القبائل في العطاء وفي الولايات، فرأوا أن في ذلك خروجًا منه عن دائرة العدل فقاوموه، بيد أنهم ضلوا الطريق فبدلاً من أن يتأكدوا من الأمور ويتركوا المسألة لأهلها – أعني أهل الحل والعقد – ليفصلوا فيها ويتبينوا حقيقة الأمور – استباحوا لأنفسهم قتل عثمان لأنهم اعتمدوا على حريتهم في التعبير خارج نطاق مبدأ العدالة، فانقلبت حريتهم في التعبير خارج نطاق مبدأ العدالة، فتحولت إلى فوضى، وأحدثوا ثقبًا في بنية المجتمع الإسلامي لم يتم ترميمه حتى يومنا هذا.

وعمومًا فإن ما يهمنا في هذا الصدد – ودون الدخول في تفاصيل – أن الدلالة واحدة، عثمان من منطلق أنه لم يجرح في عدالته ولم يجر في حكمه

١- يروى أن عثمان استشار عبد الله بن عمر في أمر الخلع فنصحه قائلاً: "لا أرى أن تسن هذه السنة في الإسلام كلما سخط قوم على أميرهم خلعوه، لا تخلع قميصًا قمصكه الله" يُنْظَرُ: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص ١٣٠، ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: القسم الأول، ص ٤٥ و٤٦.

رفض خلع نفسه من الخلافة– وكان محقًا في ذلك–، والثوار من مدخل العدالة ظنوا به ميلاً وتمييزًا لعشيرته فثاروا عليه، بيد أنهم في ثورتهم عليه لم يسلكوا الطريق الصحيح الذي كان ينبغي عليهم أن يسلكوه من حيث تبيانُ حقيقة شكواهم منه ووجه الحقيقة في الأمر كله وإرجاعه إلى أهل الحل والعقد ليفصلوا فيه – وكانوا غير محقين في ذلك–، ففلت الزمام بسيادة الحرية على مبدأ العدالة وقتل عثمان مظلومًا وكانت فتنة كبرى.

أضف إلى ما سبق أن العدالة لم تكن محور شرعية الخلافة فحسب، بل كانت – ومن باب أولى – محور شرعية جميع الولايات في نظام الراشدين، فكانت أساس اختيار العمال على الأمصار وعلى الصدقات وعلى الخراج وعلى بيت المال ناهيك عن سراة الجند والقضاة، ولذلك لم يكن للخليفة مطلق الحرية في اختيار عماله على هذه الولايات كما يذهب البعض، بل كان مقيدًا بأن يوليها لمن هو أهل لها، ومن يستطيع أن يعدل فيها، وعلى الرغم من أنه كان يملك حق عزل هؤلاء العمال فقد كان في ذلك مقيدًا، فما كان يستطيع بأي حال من الأحوال أن يعزل أحدهم إلا إذا جرح في عدالته أو جار في ولايته، أو إذا وجد في ذلك صلاحًا للمسلمين أو إذا وجد من هو أقوى منه على الولاية، وكان هؤلاء العمال يتمتعون باستقلال نسبي في ممارستهم للسلطة في نطاق ولاياتهم بعيدًا عن سلطة الخليفة طالما أقاموا العدالة والتزموا بها في هذا النطاق.

ثامنًا: تحقيق العدالة وتصاعد النمو في الدولة الإسلامية.

أحد الملامح الهامة التي يمكن بسطها هي أن تحقيق العدالة الإسلامية بمفهومها الواسع في عهد الراشدين مكن النظام الإسلامي من تحقيق التماسك والأمن والاستقرار على المستوى الداخلي، كما مكن في نفس الوقت من تصاعد النمو والاتساع في إقليم الدولة الإسلامية ومن ثم في نشر الدعوة الإسلامية بصورة جماعية.

فمن ناحية أولى، حقق تطبيق الخلفاء الراشدين لمفهوم العدالة توازنًا دقيقًا داخل المجتمع الإسلامي وبين مختلف فئاته، كما مكن من القضاء على نزعة العصبية القبلية وخصوصًا في أيام أبي بكر وعمر التي كان تطبيق العدالة فيها في أوج عظمتها وتكاملها وتدفقها، فحدث نوع من الانصهار والتكامل بين الرعية بمختلف طوائفها، وخلق ذلك استقرارًا وأمنًا غير عاديين.

أضف إلى ذلك أن أسلوب الحكم في عهد الراشدين، بتطبيقه العدالة كاملة، ارتفع بمفهوم الأخوة الدينية بين الرعية، فولد إخاء لم يعرفه بتلك الصورة أي نظام من النظم السياسية قديمها وحديثها، كما أن هذا التطبيق الصارم للعدالة حال دون حدوث اضطراب وعدم استقرار للنظام في بعض الحالات والأزمات التي كانت تنذر بذلك وكان من الممكن أن تقضي على النظام، ومن ذلك على سبيل المثال أزمة الخلافة بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، حركة الردة، أحداث عام الرمادة، دعوة أبي ذر الغفاري، الخروج على عثمان، ومقتله، خروج طلحة والزبير على عليّ بن أبي طالب، الصراع بين عليّ ومعاوية وظهور الخوارج بعد التحكيم، ومقتل عليّ بن أبي طالب، كل هذه الحوادث والأزمات – مع خطورتها – تمكن النظام السياسي في عهد الراشدين – مع اختلاف في الدرجة – من استيعابها والسيطرة عليها، وانتهت الأمور باستقرار عام سنة ٤٠ هـ "عام الجماعة" دام مدة تربو على العشرين عامًا هي مدة حكم معاوية بن أبي سفيان الذي تولى الخلافة عقب مقتل عليّ بن أبي طالب وبعد صلحه مع الحسن بن علي الذي اتفقوا فيه على أن يتولى معاوية الخلافة على أن يترك الأمر شورى للمسلمين من بعده.

ومن ناحية ثانية، فإنَّ الدولة الإسلامية في عهد الراشدين امتدت في ظل سيادة القيم الإسلامية إلى أبعد مما وصلت إليه أية دولة في العالم، فأقاموا

خلال ثلاثين عامًا دولة سارت على هدي النبوة فسعد الناس في ظلها بالإخاء والعدالة والمساواة والحرية، لا يستعلي فيها الحاكم على المحكوم ولا يستأثر دونه بما لا يؤثره لغيره.

هذا الحكم العادل هو الذي هيأ للفتح الإسلامي ودفع المسلمين إليه، وفي ظله تكونت الدولة الإسلامية تحميها روح الإسلام وأصالة مبادئه، وظلت هذه الدفعة الأولى تحمي الدولة وتحافظ على نموها واتساعها، وعملت على صيانتها من الانهيار حتى بعد أن انحرف الحكم عن غايته، إذ إنّه مس حياتهم مسًا شديدًا حين أقبلوا عليه أحرارًا مختارين، فجعل منهم أمة واحدة تتسق فيها القيم الاجتماعية والأخلاقية، وتؤلف صفوفها وحدة العقيدة، ويتساوى فيها الناس جميعًا على اختلاف أجناسهم وألوانهم في أخوة غدت صنوا للإيمان، فلا يكتمل إيمان الفرد ما لم يحب لأخيه ما يحب لنفسه، وبالتالي، كانت سلامة المجتمع الإسلامي وقاء للدولة الإسلامية حتى بعد أن تفرق الحكم فيها بين الغالبين عليها، ولما بدأ المجتمع في التحلل كان ذلك بداية تحلل الحضارة الإسلامية وانهيارها بعد خمسمائة عام من الازدهار والتفتح والانطلاق، وكان فقدان الانسجام والاتساق في المجتمع الإسلامي أول ما بدر من عوامل تحلله، ولعله أقواها وأبعدها أثرًا فيه[١].

١- يُراجَعُ: د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، ص ٢٧-٢٩.

المبحث الثاني

ممارسة العدالة بين المبدأ والتطبيق

إذا كانت العدالة، باعتبارها تصورا عاما، تثير مفاهيم مجردة ومطلقة، فإنَّ الممارسة الواقعية للمبدأ والمظاهر النظامية المعبرة عنه تعكس نفيًا لهذا الإطلاق والتجريد، ولا تعرف إلا النسبية، وهذه النسبية هي وحدها التي تضفي على أي خبرة سياسية تميزها واستقلالها[1].

وتتطلب دراسة نسبية العدالة في التطبيق والممارسة على عهد الراشدين تناول عدة موضوعات بالبحث والتمحيص، يمكن إجمالها في أربعة موضوعات كالآتي:

أولها: مدى الانسجام بين السلوك القولي والسلوك الفعلي للخلفاء الراشدين في تعاملهم مع الرعية، على اعتبار أنه كلما انسجم السلوك الفعلي مع السلوك القولي وتطابق اقترب النموذج من تحقيق العدالة لاسيما وأن الحديث عن السلوك السياسي في عهد الراشدين وفي غيره من الخبرات الإسلامية لا يعني في أبسط معانيه سوى ممارسة العدالة بمفهومها الواسع ومستوياتها المتعددة.

ثانيها: تحديد اختلاف درجة ممارسة العدالة في تطبيقات الخلفاء الأربعة للمفهوم، وإبراز الثابت والمتغير في تلك الممارسة، ويتم ذلك من خلال عملية مقارنة ذاتية بين التطبيقات المختلفة لممارسة العدالة في هذا العهد.

ثالثها: قياس درجة تطابق الممارسة كسلوك فعلي وسلوك قولي مع المبدأ كتصور عام من خلال مقارنة هذه الممارسة مع المبدأ كتصور عام كما بسطه الفكر السياسي الإسلامي وبالتحديد في مصادره الأساسية.

رابعها: معرفة مدى تميز واستقلال ممارسة العدالة في عهد الراشدين

١- يُنْظَرُ: د. حامد ربيع، تحقيق سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ٧٩ و١١٤.

عن غيره من الخبرات الأخرى، ويمكن الإلمام بذلك أساسًا من خلال مقارنة هذه الممارسة بغيرها من الخبرات غير الإسلامية التي عاصرتها وتعاملت معها، وأيضًا بمقارنتها بالخبرات الإسلامية التي ظهرت بعدها.

أولاً: الانسجام بين السلوك القولي والسلوك الفعلي في تعامل الخلفاء الراشدين.

بما أن العدالة في نموذج الراشدين هي القيمة السياسية العليا التي تتمحور حولها جميع القيم السياسية الأخرى من حرية ومساواة وشرعية وتسامح، بل مبدأ الشورى نفسه ما هو إلا تحقيق للعدالة السياسية في التطبيق على المستوى الفردي، فإنَّ الحديث عن السلوك السياسي في عهدهم لا يعني ببساطة إلا ممارسة العدالة من قبل الخليفة تجاه رعيته أو في تعامله مع عماله أو في تعامله على المستوى الخارجي أو في تعامل الرعية فيما بينها كانعكاس لتعامل الراعي معهم.

وبهذا المعنى فإنَّ السلوك السياسي يتضمن جانبًا قوليًا وجانبًا عمليًا؛ أما السلوك القولي فيمكن استخلاصه من مجموعة الرسائل والخطب التي تتضمن الاتجاهات العامة للراعي تجاه رعيته وعماله، وأما السلوك الفعلي فإنه لا يتعدى مجموعة الممارسات والاستجابات الحركية من الراعي تجاه رعيته وعماله والعكس، وطبيعة التفاعل بينهم.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار أنه كلما اقترب السلوك الفعلي من السلوك القولي وتطابق معه كان ذلك أقرب إلى تحقيق العدالة في تلك الخبرة. فإن التساؤل الذي يثار في هذا الصدد هو ما مدى اقتراب السلوك الفعلي من السلوك القولي في التعامل السياسي للخلفاء الراشدين؟

وتفترض إجابة هذا التساؤل حالة من حالات ثلاث:

أولها: حالة تطابق السلوك الفعلي مع السلوك القولي، ويمكن تسميتها

حالة النموذج القياسي في ممارسة العدالة.

ثانيها: حالة أن يكون المدى بين السلوك الفعلي والسلوك القولي مدى معقولاً ويمكن تقبله، وفي هذه الحالة يظل العدل قائمًا وإن لم يقترب من النموذج وما يجب أن يكون.

ثالثها: حالة أن يكون المدى بين السلوكين كبيرًا ولا يمكن تقبله، وفي هذه الحالة نصل إلى مستويات الظلم ودرجاته.

ولعل العودة إلى نموذج الخلافة الراشدة وقراءة خطب ورسائل الخلفاء وعمالهم من جانب، ومتابعة أعمالهم وأفعالهم من جانب آخر، تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الممارسة السياسية في عهد الراشدين ينطبق عليها الحالة الأولى من هذه الحالات السالفة الذكر، حيث يتطابق السلوك الفعلي للراعي مع سلوكه القولي، ولا يستثنى في ذلك أي من الخلفاء الأربعة بما يعنيه ذلك من أن هذه الممارسة تصل إلى حالة النموذج القياسي في ممارسة العدالة.

ولذلك لم يعرف عن أحد الخلفاء الراشدين أن نصح عماله أو رعيته بنصيحة أو بأمر إلا وطبق ذلك على نفسه وخاصته، وبالتالي، فإنهم ألزموا أنفسهم العمل بالعدل والتشدد في ذلك قبل إلزام الرعية به، وكانوا معها أكثر رفقًا وتسامحًا.

ثانيًا: الثابت والمتغير في ممارسة العدالة على عهد الراشدين.

إذا كان الانسجام بين السلوك الفعلي والقولي في الممارسة السياسية للخلفاء الأربعة قد شكل ظاهرة عامة عندهم دون استثناء، فليس معنى ذلك أن كل تطبيق من هذه التطبيقات الأربعة كان صورة مكررة من الآخر وخصوصًا إذا أخذنا في الاعتبار أن القضايا الأساسية التي واجهوها كانت ذات طبيعة مختلفة؛ ففي حين كانت القضية الأساسية التي واجهت

الصديق أبو بكر هي قضية الردة وقضية الاستخلاف، فقد كانت القضية الأساسية التي واجهت الفاروق عمر هي قضية التوسع الإسلامي وبناء النظام السياسي للدولة الإسلامية، أما عثمان فكانت قضيته الأساسية هي قضية المحافظة على استمرار النظام وضمان فاعليته، ولما قتل عثمان كانت المشكلة الرئيسية التي واجهها علي بن أبي طالب هي مشكلة وحدة النظام وتماسكه حيث ظهر الصراع بين عدة قوى إسلامية.

والشيء الأساسي الذي يمكن تسجيله هنا هو أن العدالة كانت هي المعيار الأساسي الذي اعتمد عليه في التعامل السياسي في عهد الراشدين رغم اختلاف القضايا الرئيسية التي كانت مثارة في تلك الفترة، كما أنها كانت أساس الحركة السياسية في المجتمع الإسلامي، يستوي في ذلك كل من الراعي والرعية، وبموجبها عرف هذا المجتمع نوعًا من الضبط السياسي.

وعلى أية حال، فالملاحظ أن الممارسة الراشدة للخلفاء حققت الآتي:

١ – ثبات قيمة العدالة باعتبارها مرفقا.

٢- رسوخ العدالة على مستوى التعامل الخارجي.

٣- تحققت العدالة في التعامل مع مال المسلمين.

٤- ممارسة العدالة في التعامل مع الرعية.

٥- ممارسة العدالة في اختيار الخليفة

٦- ممارسة العدالة في اختيار العمال والتعامل معهم

ثانياً: تميز واستقلال النموذج الراشد في ممارسة العدالة.

على الرغم من كل ما قيل عن ممارسة العدالة في عهد الراشدين والاختلاف في مستويات تطبيقها من عهد إلى آخر من العهود الأربعة للخلفاء الراشدين، فإنَّ هذه الممارسة مازالت حتى يومنا هذا تملك

خصوصيتها وتميزها واستقلالها من حيث أخذها طابعًا معياريًا يقاس به غيرها من النماذج والخبرات الإسلامية الأخرى في تحديد مدى استمرار أو انقطاع منظومة القيم السياسية الإسلامية، بما في ذلك قيمة العدالة، بما تحمله من وضعية خاصة ومكانة متميزة في منظومة القيم الإسلامية على النحو الذي أشرنا إليه آنفًا، في تلك النماذج والخبرات؛ ففي هذا النموذج الراشد طبقت العدالة الإسلامية في قيمها الحسية والمعنوية وفي جوانبها المادية والروحية، وكان ذلك النموذج امتدادًا لعهد الرسول ﷺ في المدينة، وبالتالي شكل أروع نموذج للعدالة البناءة الصحيحة الشاملة، ففيه التزم الحكام بالعدل من أنفسهم وولاتهم وقادتهم وأهليهم، فساد العدل المجتمع بأسره، لا يختلف في تطبيقه والقيام به غني أو فقير، وإنما طبقه الفقراء والأغنياء على السواء، وخير نموذج للفقراء حالة أبي ذر الغفاري الذي كان يحمل بشدة على الحكام والولاة والأغنياء الذين كانوا ينفقون المال بإسراف، ولعل معارضته لمعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم جميعا في إسرافه وتبذيره خير دليل على ذلك، وعلى الجانب الآخر يضرب عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه النموذج الواضح لحالة الأغنياء في تطبيق العدالة فقد كان ينفق بقوة إنفاق من لا يخشى الفقر، ويروي ابن سعد في "طبقاته" أنه باع أرضًا له بأربعين ألف دينار قسمها كلها في فقراء بني زهرة وذوي الحاجة من الناس وفي أمهات المؤمنين[1].

ولكي نفهم تميز هذه الممارسة واستقلالها فإنه يجب مقارنتها بالخبرات الأخرى غير الإسلامية المعاصرة والتي تعاملت معها، وأعني بالتحديد الخبرة الرومانية والخبرة الفارسية.

ففي الوقت الذي بلغ العدل الإسلامي مداه في التطبيق زمن الخلفاء الراشدين، كانت دولة الفرس ودولة الروم تعيشان أوضاعًا ونظمًا لا يقال عنها سوى إنها نظم ظالمة مستبدة، ففي بلاد الفرس كانت الفوارق بين

١- ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣: قسم أول، ص ٧٥ وما بعدها.

الطبقات على أشدها، وكان لذوي الأنساب مناصب محفوظة بغير عمل، وكانت عامة الرعية بين طبقة الكهان وطبقة القادة خليطًا من التجار والصناع والفلاحين محرومين من كل حق في وظائف الحكومة، ولم تكن للدولة شريعة مرعية غير شريعة العرف وما يأمر به الملوك والأمراء، ويستشيرون غير مقيدين بالاستشارة[١].

وهكذا كان النموذج الفارسي قائمًا على أساس اختفاء حقوق المحكوم إزاء الحاكم، فإذا بالأول (المحكوم) لا وجود له، وإذا بالأخير (الحاكم) يصل إلى حد التقديس والألوهية[٢].

أما النموذج الروماني فمن أهم ملامحه أنه اعتمد على طغيان الحركة أساسًا، بما يعنيه ذلك من القوة والتنوع التصاعدي حيث عملية تشكل طبقات متتابعة داخل المجتمع الواحد، كما اعتمد أيضًا على الاتساع ونشر النفوذ لتمكين مجتمع معين من السيادة والاستعلاء على المجتمعات الأخرى، وبالتالي، قدم هذا النموذج إطارًا واضحًا للدولة المستبدة المسيطرة[٣].

ولقد كان هذا النموذج في القرن السادس الميلادي مضرب المثل في الحكم المطلق لدرجة أن خصوم معاوية رضي الله عنه عندما عابوا عليه توريثه الخلافة قالوا إنه يريد أن يجعلها "هرقلية"، وكان قسطنطين إمبراطور الروم قد ألغى مناصب وكلاء الشعب المعروفين باسم (التربيون) الذين ينوبون عن القبائل، وكان من حقهم أن يتلقوا الشكايات والمظالم، وأن يعترضوا على الأوامر التي تجحف بحقوق الدهماء، كما أنه جمع القوانين وأبطل سلطان مجلس الشيوخ، واستقرت أوضاع الطبقات في عهده، كما كانت من قبل، على طبقة الملاك أصحاب

١- يُنْظَرُ: عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ٣٨.د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، ص ٢٨-٣٦.

٢- د. حامد ربيع، تحقيق سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ١٤.

٣- المرجع السابق، ص ١٤ و١٥.

الأرض، وطبقة القادة والجند، وطبقة العامة من الزراع والصناع، وأصبح من مزايا الطبقة العليا أنها تستمتع بكافة الحقوق ولا تلتزم بأية تكاليف فأعفيت من الضرائب والمكوس، وفي مقابل ذلك ضوعفت الضرائب على الطوائف العامة لدرجة وصلت إلى حد بيع الأحرار أحيانًا للوفاء بما تراكم عليهم من بقايا المطالب الحكومية في السنوات الخالية، وكان الإعفاء من الضرائب لا يعفي الطبقة العليا من طلبها شرعًا على حسب الهوى أو من المصادرة بذريعة من ذرائع السياسة التي لا تدخل في حساب[1].

في هذا الوقت الذي عرفت فيه الشعوب، الواقعة تحت سيطرة الفرس في العراق أو تحت نفوذ الروم في مصر والشام، صورًا مختلفة من المظالم وسوء المعاملة، تدفقت الفتوحات الإسلامية على هذه البلدان بغية تخليصها من تلك المظالم، وقد رأى أهلها عدالة الحكام المسلمين ووفاءهم وعدم غدرهم وتسامحهم، فمنهم من أسلم ومنهم من آثر دفع الجزية وانضوى تحت لواء الدولة الإسلامية.

ولقد كان ترحيب أهالي تلك البلاد المفتوحة بالفتح الإسلامي خير دليل على عدالة المسلمين في التعامل معهم، ويبدو ذلك واضحًا في تعامل أهل الشام مع جيش أبي عبيدة، إذ كتب الأهالي المسيحيون لهم: "يا معشر العرب، أنتم أحب إلينا من الروم وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا وأرأف بنا، وأكف عن ظلمنا، وأحسن ولاية علينا، ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا"، كما أغلق أهل حمص أبواب مدينتهم دون جيش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب إليهم من ظلم الروم وتعسفهم.

ولما عقدت دمشق صلحًا مع المسلمين ضمنت به شروطًا ملائمة لم تتوان سائر مدن الشام في أن تنسج على منوالها، فأبرمت كل من حمص ومنبج

١- يُنْظَرُ: عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ٣٩ و٤٠. د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، ص ٢١-٢٧.

وبعض المدن الأخرى معاهدات صلح أصبحت بمقتضاها تابعة للعرب المسلمين، بل وسلم بطريق بيت المقدس هذه المدينة بشروط مماثلة، ويقول أرنولد في ذلك "إنَّ خوف الروم من أن يكرههم الإمبراطور على اتباع مذهبه جعل الوعد الذي قطعه المسلمون على أنفسهم بمنحهم الحرية الدينية أحب إلى نفوسهم من ارتباطهم بالدولة الرومانية وبأية حكومة مسيحية، ومن ثم لم تكن المخاوف الأولى التي أثارها نزول جيش فاتح في بلادهم تتبدد حتى أعقبها تحمس قوي لمصلحة العرب الفاتحين"[١].

ويضيف أرنولد أيضًا إن كثيرًا من المسيحيين أسلموا حتى يتخلصوا من الظلم الكنسي مشيرًا في ذلك إلى أن بعض الباحثين نظروا إلى الإسلام على أنه رد فعل ضد النظام الكنسي البيزنطي، سيما وأن هذا النظام الكنسي قد ازداد تعسفًا واستبدادًا في عهد جستنيان، فجثم على صدور رجال الكنيسة والعامة على السواء، وانفجر السخط الذي كان سائدًا في القسطنطينية عام ٥٣٢ الميلادي على الكنيسة والدولة معًا، وتحول إلى ثورة على حكومة جستنيان لم تقمع إلا بعد أن ذبح ٣٥ ألف شخص، وقام حزب الجرين الذي أطلق اسمه على جماعة المتذمرين على نظام جستنيان بوضع احتجاج قوي وصريح على اضطهاد الإمبراطور، ونادوا في ناديهم قائلين: "لقد فقد العدل من الدنيا، ولن يكون مرة أخرى، ولكنا سنتهود بل سوف نعود إلى عبادة الوثنية الإغريقية"[٢].

وعلى نفس المنوال، يرجع النجاح السريع الذي حققه العرب المسلمون في فتح مصر إلى ما لقوه من ترحيب أهاليها المسيحيين الذين كرهوا الحكم البيزنطي لما عرف به من الإدارة الظالمة، ولما أضمروه من حقد مرير على علماء اللاهوت، وقد جلب هذا الفتح إلى هؤلاء القبط في مصر حياة تقوم

١- يُنْظَرُ: سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص ٧٣ و٧٤.

٢- المرجع السابق، ص ١٩١.

على الحرية الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك، ولقد تركهم عمرو بن العاص أحرارًا على أن يدفعوا الجزية، وكفل لهم إقامة شعائرهم الدينية مخلصًا إياهم من التدخل المستمر الذي أنوا من عبئه الثقيل في ظل الحكم الروماني، ناهيك عن أنه لم يضع يده على شيء من ممتلكات الكنائس، كما لم يرتكب عملاً من أعمال السلب والنهب[١].

وأيضًا ما أن أتم المسلمون فتح فارس حتى تنفس الأهالي الصعداء، ورحبوا بالعرب، حبًا في التخلص من ظلم الحكام أولاً، ورغبة في إعفائهم من الخدمة العسكرية ثانيًا، ثم أملاً في تمتعهم بالحرية الدينية ثالثًا؛ وذلك لأن الإسلام كان يبيح لغير المسلمين أن يتدينوا بما يرضون لأنفسهم من دين على أن يدفعوا الجزية للمسلمين[٢]، ولذلك لما أراد يزدجرد ملك الفرس أن يهرب ويلحق بخاقان، أو يذهب إلى الصين ومعه عظيم خزائن أهل فارس، قالوا له: "ارجع بنا إلى هؤلاء القوم (المسلمين) فنصالحهم فإنهم أوفياء وأهل دين"، وحين أصر على الهرب ورفض نصيحتهم قاتلوه، وأخذوا الخزائن التي معه وأعطوها طوعًا للمسلمين، وعقدوا معهم صلحًا، ثم تراجعوا إلى بلادهم وأموالهم على أفضل ما كانوا في زمان الأكاسرة، فكانوا كأنما هم في ملكهم إلا أنَّ المسلمين أوفى لهم وأعدل عليهم، فاغتبطوا وغبطوا[٣].

ولقد كتب يزدجرد إلى ملك الصين بشأن اللجوء إليه، فحاور ملك الصين رسوله وسأله عن المسلمين، وعلى الرغم من عداوة هذا الرسول الفارسي للمسلمين، أجابه أنهم يوفون بالعهد، وأنهم أطوع قوم لمرشدهم، وأنهم لا يحرمون ما حل لهم، ولا يحللون ما حرم عليهم، فكانت النتيجة التي توصل إليها ملك الصين من هذا الوصف أن هؤلاء القوم لا يهلكون أبدًا

١- يُنْظَرُ: المرجع السابق، ص ١٢٣ و١٢٤.

٢- المرجع السابق، ص ٢٣٦.

٣- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ١٧٠ و١٧١.

حتى يحلوا حرامهم، ويحرموا حلالهم، ونصح يزدجرد أن يسالمهم ويرضى منهم بالمساكنة[1].

وهكذا يبدو واضحًا من المقارنة بين الممارسة السياسية في عهد الراشدين والخبرة الفارسية والرومانية أنه في الوقت الذي كانت فيه الدولة الفارسية والرومانية تمثلان النموذج الأمثل للحكم الظالم المستبد حيث لا مجال لحقوق المحكومين إزاء الحاكم، وحيث طبقات حاكمة كافة الحقوق دون تحمل أدنى التزامات، في حين أن عامة الرعية تتحمل كل الأعباء والتكاليف ولا حقوق لها ألبتة، في هذا الوقت كانت الممارسة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين تقوم على العدالة الشاملة التي تعتمد على التعاليم الدينية وتحقيق المثالية الدينية حيث الالتزام والحكم بما أنزل الله، وبالتالي لا طبقات ولا تميز داخل المجتمع الإسلامي حتى بين الحاكم والمحكوم، بل كان الحاكم أكثر أفراد المجتمع أعباء والتزامات، كما كانت العلاقة مباشرة بين الحاكم والمحكوم حيث المساواة والأخوة الدينية.

ولقد ترتب على سيادة العدالة وسيطرتها على الممارسة السياسية الإسلامية في تلك الفترة في مقابل ظلم واستبداد الروم والفرس بأهالي البلاد التي كانت خاضعة لهم أن رحب أهالي تلك البلدان بالفتوحات الإسلامية، وقبلوا الدخول في طاعة النظام الإسلامي والولاء المطلق له سواء كانوا مسلمين لهم ما على المسلمين وعليهم ما عليهم، أم كانوا أهل ذمة يدفعون الجزية – وهي مقدار بسيط من المال لا يقارن بما كانوا يدفعونه من ضرائب باهظة لحكامهم من الفرس أو الروم –، وفي مقابل ذلك يتولى المسلمون الدفاع عنهم وحمايتهم، ويتمتعون بكافة الحقوق بعد ذلك دون إكراه أو ضغوط عليهم أو تعسف، بل تسامح ورفق في التعامل معهم.

وتؤكد هذه المقارنة – وبما لا يدع مجالاً للشك – مدى سمو العدالة

١- يُنْظَرُ في ذلك : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٣، ص ١٨ و١٩، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص ١٧١ و١٧٢.

الإسلامية في تطبيقها على عهد الراشدين ومدى تميزها واستقلالها، ويبرز هذا التميز والاستقلال بوضوح في الملامح العامة التي حددناها كأهم ملامح ممارسة العدالة في النموذج الراشد في المبحث الأول من هذا الفصل، إذ تشير هذه الملامح، فضلاً عن المقارنة بين هذا النموذج من ناحية وبين النموذج الفارسي والروماني من ناحية أخرى، إلى مدى تفرد واستقلال هذا النموذج في ممارسة العدالة الإسلامية بصورة لم تعرفها على هذا النحو أية ممارسة سياسية للمبدأ، يستوي في ذلك الخبرات الإسلامية اللاحقة له كالنموذج الأموي والعباسي والعثماني وغيرها من النماذج الإسلامية الأخرى، أو الخبرات غير الإسلامية التي عاصرت هذا التطبيق كالنموذج الفارسي والنموذج الروماني، مع اختلاف في نسبية الدلالة بين هذه النماذج بالطبع، ناهيك عن أن هذه الخبرة لها مذاقها الخاص وتميزها الواضح عن النماذج المعاصرة للممارسة السياسية كالنموذج الاشتراكي والنموذج الليبرالي، وهما ما نطلق عليهما معًا النموذج الغربي للممارسة السياسية الذي يجعل من مبدأ العدالة قيمة فردية تابعة، وتدور القيمة الفردية العليا في ثنائية مبدأ الحرية في النموذج الليبرالي، ومبدأ المساواة في النموذج الاشتراكي.

المبحث الثالث

إحياء وبعث تقاليد ممارسة العدالة وأصولها
على عهد الخلفاء الراشدين

من عجب أن تتجه النظم السياسية الإسلامية والعربية المعاصرة إلى الاقتباس من النظم الحديثة في الشرق والغرب وتقلدها دون أن تعمل على إحياء وبعث تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية في أزهى عصورها وأنقاها على عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين من بعده في دولة المدينة التي تمثل العصر الذهبي المثالي للممارسات السياسية الإسلامية؛ فأمةُ السياسة- التي تُنعت بأنها خير أمة أخرجت للناس - لم تعد تعرف السياسة في واقعها المعاصر، ولم تعد خير الأمم، فقد ابتعدت كثيرًا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو سر وعلة خيرية هذه الأمة كما ثبت من تراكم خبراتها السياسية في الماضي، وفي الحاضر، وفي المستقبل، يقول الله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[1] فالفلاح في الدنيا والآخرة للأمة المؤمنة الموحدة التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ولقد كان ذلك هو محك ومعيار الفلاح والخيرية والريادة للدولة الإسلامية في المدينة المنورة على عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، وهو أمر محل تسليم مطلق لا يتزعزع عند كل فئات المجتمع الإسلامي: حكامًا ومحكومين على امتداد تطور مراحل وأطوار الممالك والدول حتى الوقت الحاضر.

بيد أنَّ الفجوة تتسع اتساعًا كبيرًا بين النظرية وتطبيقاتها، وتتفاوت من عصر لعصر حتى بلغنا مرحلة الخطر والخوف على الهوية الحضارية للشعوب الإسلامية التي تغرق في بحار عصر السلام الأمريكي العنصري الذي يكيل بمكاييل متباينة دون حياء ولا مواربة.

١- آل عمران: ١١٠.

وليس من باب التحيز والحيرة والارتباك أن ندعو إلى إحياء وبعث تطبيقات العدالة وأصولها على عهد الخلفاء الراشدين إذا ما أريد تحقيق الإصلاح السياسي الصحيح للنظم السياسية المعاصرة وبخاصة تلك النظم التي تنتسب إلى المحيط العربي الإسلامي، فليس من قبيل المبالغة القول إنّ كل قواعد وأسس عملية الإصلاح السياسي – الذي هو عماد كل إصلاح شامل وتخطيط استراتيجي بعيد المدى – قد عرفتها الممارسات السياسية في هذا العهد الراشد وبصورة تكاد تتفوق على معالمها المشهورة في أرقى النظم السياسية المعاصرة التي نتهافت على ترقيع نظمنا السياسية المعاصرة عن طريق الاستعارة من هذه النظم بصورة تعتمد على الشكل دون الجوهر، وتشوه معالم البنيان السياسي والاجتماعي والاقتصادي في بلادنا وتحرمها من الخروج من المأزق العميق الذي تواجهه؛ فيزداد الجور والطغيان، وينتشر الفساد والاستبداد، ويقل الأمن والأمان على الحاضر والمستقبل، وتضيع حقوق الأجيال الحالية والقادمة، وتتشرذم الدول إلى دويلات وطوائف، ونعيش عصر دولة الأغنياء منا، تلك الدولة الرخوة التي تحمي حقوق الأقلية التي تملك على حساب الأغلبية الساحقة التي لا تملك، ولا تكاد تجد قوت يومها؛ ومجتمعات على هذا المنوال لن تجدي طويلاً السياسات الأمنية المتبعة في تحقيق انضباطها وتحصينها من العنف والخروج عن دائرة السيطرة، ولن يحصنها إلا العدل الحقيقي الذي يسري على الكافة دونما استثناء؛ فهلاك الأمم – كما يعلمنا الشرع الحنيف والقانون الخالد وتراكم خبرات الماضي البعيد والحاضر القريب – يحدث حينما تضيع العدالة ويوسد الأمر إلى غير أهله، ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾[1]، وفي الحديث الشريف "إنما هلك من قبلكم من إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد"، وفي دولة المدينة على عهد رسول الله ﷺ والخلفاء

١– هود: ١١٧.

الراشدين أقيم الحد على الشريف والضعيف سواء بسواء، وما بين العهد الراشد والعهد الحاضر خفت العدل خفوتًا يكاد يصل بنا إلى حافة الهلاك، فالسفينة التي نستهمها جميعًا قد كثرت ثقوبها ولم نأخذ على أيدي أولئك الذين أحدثوا بها هذه الثقوب.

ترى هل إحياء وبعث تطبيقات العدالة وأصولها على عهد الخلفاء الراشدين يسهم في جبر هذه الثقوب التي أصابت السفينة التي نستهمها جميعًا رعاة ورعية؟ وهل تصلح أصول وقواعد العدالة المستقاة من عهد الراشدين مقارنة بالمبادئ والأساليب المعتمدة في النظم السياسية الحديثة؟ تقتضي الإجابة على هذا التساؤل التعرض بإيجاز لما يلي:

أولاً: هل كان العهد الراشد فلتة في تطبيق العدالة الإسلامية؟

يعد العهد الراشد امتدادًا لعملية بناء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة على عهد رسول الله ﷺ، غير أنَّ الوحى قد توقف بانتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ولذلك لا غرو أن يعلنها أبو بكر الصديق صريحة مدوية منذ فاتحة ولايته "إنني متبع ولست بمبتدع"، أي متبع لسيرة رسول الله ﷺ وسنته في الحكم ولأحكام القرآن الكريم، لا أحيد عنهما ولا أبتدع ما يخالفهما.

وقد ارتفعت رايات العدالة عالية خفاقة في هذا العهد الراشد داخل نظام القيم السياسية الإسلامية التي تتعاظم مكانتها داخلها؛ باعتبارها القيمة الفردية العليا المحورية التي تحقق الترابط والانسجام بين القيم الجماعية حيث التوحيد والشورى، والقيم الفردية التابعة حيث الحرية والمساواة والتسامح والشرعية والأخوة.

فهل استمر هذا النظام الفريد للقيم السياسية الإسلامية الجماعية والفردية، بما فيها العدالة، وساد في المراحل اللاحقة للعهد الراشد؟ هل

تحققت الاستمرارية التاريخية لممارسات العدالة على امتداد نشوء وارتقاء دولة الخلافة الإسلامية حتى سقوطها وإلغاؤها في عام ١٩٢٤ أم أن تطبيقاتها في العهد الراشد كانت فلتة لم تتكرر بعد ذلك العهد؟

لقد كان عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي مصيبًا وبليغًا حينما طالبته رعيته بأن يحكم فيها بسيرة أبي بكر وعمر، فقال مقولته المشهورة إذا كنتم تريدون منا أن نحكم بسيرة أبي بكر وعمر، فأتونا برعية أبي بكر وعمر؛ هذه العلاقة الدافعية التفاعلية بين الراعي والرعية صحيحة تمامًا؛ فبقدر أعمال الرعية يكون العمال القائمون على هذه الرعية، وتقتدي الرعية عادة بولاة الأمر، فلا يعقل أن يكون الراعي قدوة وأسوة حسنة ورعيته سلبية غير مكترثة ولا مسئولة ولا فاعلة، وقد عرف أن الرعية على عهد عبد الملك بن مروان قد انشغلت بأمور الإدارة والحكم لاهتمام الخليفة بهما، فيما انشغلت رعية الوليد بن عبد الملك بفنون العمارة والبناء لما عرف عن هذا الخليفة من تعلق بهما، بينما عرف عن رعية الخليفة العادل الزاهد عمر بن عبد العزيز أنها شغفت بالتقرب إلى اللّه وحسن العبادة وصلاح أحوالها في الدين والدنيا اقتداء بسلوك هذا الخليفة العادل.

إن دولة المدينة المنورة كانت بحق فلتة في إقامتها للنظام السياسي الإسلامي العادل الذي أحكم فيه تطبيق القيم السياسية الإسلامية بصورة مثالية، مع تفاوت نسبي في ممارسات كل خليفة من الخلفاء الأربعة، بيد أنه في زمن الخلافة الواقعية التي قامت على العصبية والملك العضوض لم تضع العدالة كلية، وإن غابت الشورى الإسلامية، بل لقد كانت تطبيقات العدالة بديلاً عن ممارسة الشورى، فاستمر تماسك الدولة الإسلامية واستقرارها ونموها، وعمت فتوحاتها وانتشرت.

وقد أدت الدافعية الإسلامية إلى صعود القيم السياسية الإسلامية بما فيها العدالة في بعض أطوار الدولة الإسلامية وهبوطها في أطوار أخرى؛

وذلك أمر بابه واسع وكبير يستوجب مسحًا ومتابعة ويحتاج دراسة مستقلة، ويكفي أن نشير إلى التجربة الرائدة والرائعة للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، وما حدث من إصلاح سياسي شامل في عهده الذي لم يتجاوز ستة وعشرين شهرًا، وما أحدثه من انقلاب في الممارسات السياسية الإسلامية، فأعادها سيرتها الأولى على عهد الخلفاء الراشدين وأطلق عليه خامس الخلفاء الراشدين بإجماع العامة والخاصة، وذلك أمر لم يأخذ نصيبه بعد من البحث والدراسة العلمية المنصفة. كيف استطاع هذا الخليفة العادل أن يعيد إحياء نظام الحكم الراشد في هذه المدة الوجيزة بعد توقف دام أكثر من نصف قرن من الزمان؟ لقد حصن خلافته ونظام حكمه بالعدل، وبدأ بنفسه فكان أسوة حسنة، عدل فعدلت رعيته، ولو رتع لرتعت هذه الرعية.

وإذا كانت أيام الخلافة الإسلامية، في أطوارها المختلفة، قد عرفت ممارسات سياسية مستقيمة وعادلة في عهود معينة تظهر ثم تنقطع في أنماط من الدافعية التي تأخذ الشكل الدائري غير الخطي، الذي حافظ على استمرار الدولة الإسلامية ونشوئها وارتقائها من رحم حالات تدهورها وفنائها .. إذا كان ذلك كذلك، فإنّ الإنصاف يقتضي أن نشير إلى الجوانب السلبية التي شهدتها هذه الدولة في أطوار نشوئها وارتقائها؛ لأنها هي بدورها تقدم العبرة والموعظة بشهادتها المخالفة التي تبين إلى أي مدى أثرت الممارسات السياسية غير المنصفة وغير الحكيمة بالسلب على دولة الخلافة الإسلامية، يأتي في صدارة هذه الممارسات غير المنصفة والتي تتنافى مع عدالة الإسلام، والتي أضاعت إحدى القيم الجماعية العليا في نظام القيم السياسية الإسلامية، وأعني بها توريث الحكم، وما صاحب ذلك من نزاعات وصراعات داخل الأسر الحاكمة وإسناد الأمر إلى غير أهله وتدخل أهل الحاكم وحاشيته وخدمه وحريمه بأنفسهم في شئون الحكم.

ثانيًا: غياب نظام القيم السياسية الإسلامية وانحساره في أيام الاستعمار الغربي

انتهت الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤، بيد أنَّ نظام القيم السياسية الإسلامية، بما فيها العدالة، قد غاب في الحواضر الإسلامية حتى قبيل أن تظهر أعراض العلل على "الرجل المريض" الذي عملت القوى الاستعمارية الأوروبية على إضعافه وتفتيت دولته وتقسيمها فيما بينها، وظهر التنافس الاستعماري على العالمين العربي والإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وعرفت هذه الدول أيامًا سوداء من الاحتلال والاستعباد واحتكار ثرواتها ونهب خيراتها من قبل الرجل الأبيض، الذي جاءها فاتحًا تحت ستار "عبء الرجل الأبيض" في نقل الحضارة والتحديث إلى هذه الدول التي عانت ويلات التخلف والجمود والتدهور أيام الدولة العثمانية، وما حقق الرجل الأبيض هذا الشعار قط سواء أيام احتلاله العسكري لهذه الدول أم حينما منحها استقلالها الوهمي بعدما رسخ فيها أشباح نظمه السياسية والاقتصادية، وفرض قابليتها المستمرة للاستعمار والتبعية للغرب عن طريق تكوين القواعد الفكرية والنظم التحتية التي تعمق هذه التبعية وتلك القابلية المستمرة للاستعمار.

وقد نجم عن هذا الاستعمار، والقابلية المستمرة للاستعمار، أن عانت الدول والشعوب العربية والإسلامية من تناقضات وصراعات عديدة، ما بين العروبة والإسلام من جانب، والدولة والدين من جانب آخر، والاشتراكية والرأسمالية من جانب ثالث، والديمقراطية والإسلام من جانب رابع، والتطرف والإرهاب وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها ومكافحة الاستعمار من جانب خامس، علاوة على صراعات المذاهب والطوائف والإثنيات التي تغذي الفرقة والتشرذم والاحتماء بالآخر من جانب سادس.

وتستمر موجة القابلية للاستعمار في دعاوي العولمة التي لابد منها، وصراع الحضارات بين الغرب والإسلام وحقوق الإنسان ومكافحة الإرهاب والتطرف فتدخل القابلية للاستعمار إلى أنسجة الجسد العربي الإسلامي وأجهزته الحيوية، ليصاب بالخلل والاضطراب والقصور.

ثالثًا: قواعد وأنظمة العدالة المستقاة من عهد الراشدين الصالحة للممارسات السياسية المعاصرة.

تقدم تطبيقات العدالة الإسلامية وتقاليد ممارستها في عهد الخلافة الراشدة حزمة من القواعد الصالحة للممارسات السياسية المعاصرة، تسهم في مجموعها في صياغة برنامج عمل سياسي يحقق الحكم الرشيد الناجح في الحياة السياسية المعاصرة.

ودون الدخول في تفاصيل، يمكن تصنيف هذه التقاليد والأصول على النحو الآتي:

(أ) على مستوى الاختيار للمناصب القيادية والعامة وممارسة السلطة:

تبرز مجموعة من الأصول والقواعد على هذا الصعيد، من أهمها:

- حظر التوريث في الولايات العامة وبخاصة منصب رئيس الدولة.
- الترفع عن المناصب والزهد في السلطة وعدم التهافت عليها، وإبعاد العناصر التي تطلبها وتتهافت عليها.
- الاحتياط في تولية الأصلح للولايات العامة دونما تمييز أو تقييد، والاعتماد على معيار الكفاية والقدرة لا الولاء والتبعية في الاختيار لهذه المناصب.
- الولاية العامة محنة ومسئولية وتكليف، وابتلاء لا شرف ولا تشريفٌ واستعلاء.

- جواز التزكية في الترشيح للمناصب العامة دون شبهة واسطة أو محسوبية.
- عدم فصل الحياة الخاصة عن الحياة العامة لمن يمارس السلطة ويرشح للولاية العامة، فمن لا يصلح أن يكون مسئولاً وراعيًا في حياته الخاصة لا يصلح من باب أولى أن يتولى المناصب العامة.
- الاستعانة بأهل الشورى الخاصة والعامة، والثقة في أهل الحل والعقد من أبناء الأمة.
- عدم تدخل الأهل والحاشية في ممارسة السلطة أو التأثير في صنع القرارات.
- التطابق بين أفعال الحاكم وأقواله، فهو قدوة وأسوة حسنة لرعيته، إن صلح صلحت هذه الرعية.
- عدم تدخل الجيش في السياسة وشئون الحكم.
- عدم تدخل الحاكم في شئون القضاء.
- الرقابة اللاحقة والسابقة على أعمال العمال على الولايات ومحاسبتهم، وتعدد وسائل هذه الرقابة بما في ذلك الأخذ بنظام المواطن الرقيب.
- الندية في التعامل بين القيادات والاعتداد بالذات دون خوف من إقالة أو طرد وعزل عن السلطة، مع الحفاظ على الاحترام والثقة المتبادلة فيما بينها، ذلك أن هذه العناصر القيادية شركاء للحاكم في المسئولية وليسوا موظفين في ديوان هذا الحاكم.
- عدم حصر المناصب العامة في مجموعات بعينها، والعمل على إطلاق الطاقات الخلاقة وبناء القدرات وتأهيل القيادات دون خوف من منافسة أو مزاحمة.

(ب) على مستوى بناء الأمة الفاعلة المكافحة:

تظهر في هذه المضمار طائفة من الأسس والقواعد منها:

- التسليم بضرورة قيام الدولة والسلطة الحاكمة وعدم ترك الأمر فوضى دون قيادة؛ فإقامة الإمامة (الولاية العامة) فرض كفاية وواجب شرعي على الأمة.
- الالتزام بالرسالة والدور الحضاري للأمة الإسلامية حيث نشر الدعوة دون إكراه وإقامة العدل، وعدم ازدواج المعايير في التعامل السياسي على المستويين الداخلي والخارجي.
- التخطيط واستشراف المستقبل والتنظيم الدقيق لشئون الأمة بما يتواكب مع التطورات والمستجدات وبما يخدم مصالح الأمة، ومن أمثلة ذلك إنشاء بيت المال، دار القضاء، ولاية المظالم، الحسبة، الدواوين، تنظيم خراج أرض السواد بالعراق ومصر بعد فتحها، والرقابة على أداء الولاة.
- تحقيق المساواة الموضوعية الفعلية فيما بين الرعية وبعضها البعض، وفيما بينها وبين الراعي وعماله على الولايات.
- تقليص صور التفاوت والتمييز بين الأفراد على أسس طبقية أو عنصرية، فالتقوى والعمل الصالح هو معيار التفاضل بين أفراد الرعية.
- إدماج الأقليات في المجتمع المسلم لتكون جزءًا من النسيج الاجتماعي المتجانس والمتماسك لهذا المجتمع.

(ج) على مستوى التعامل مع المال العام:

ترسخت عدة أصول وقواعد على هذا المستوى، من أهمها:

- فصل المال العام عن المال الخاص، لمنع تضارب وازدواج المصالح للفئات الحاكمة وهي في السلطة.

- عدم انشغال الراعي وأهله باستغلال المال العام والتربح.
- عدم إيثار الراعي لنفسه وأهله وبطانته في توزيع الأموال العامة عليهم أو الإغداق عليهم منها، أو تقديم التسهيلات لهم في العطاء.
- الرفق وعدم تحميل المواطنين ما لا يطيقون في جمع الزكاة والضرائب العامة، وإعفاؤهم من هذه الضرائب أو تخفيضها والتيسير عليهم حين إعسارهم.

(د) على مستوى تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ومشاركة المواطنين في الشأن العام:

استقرت على هذا الصعيد مجموعة من تقاليد الممارسة وقواعدها، منها:

- سياسة الباب المفتوح من قبل الأمراء والقادة تجاه الرعية وترسيخها قولاً وفعلاً، وعدم اتخاذ حجاب يفصلون بين الراعي والرعية.
- استمرار العدل والرضا عن الحاكم كشرط ومحك لشرعية الحكم، وما يصاحب ذلك من اطمئنان الرعية وعدم خوفها وثقتها في الحكام، وتحري الحكام بأنفسهم عن هذا العدل والرضا، وما يحققه ذلك من فاعلية الجماهير وعدم سلبيتها والتأثير الفاعل للرأي العام في الأمة المسلمة.
- تشجيع الرعية على التصدي للحاكم ومواجهته والمشاركة بإيجابية في الشأن العام وتهيئة المواطنين وتنشئتهم على هذه الإيجابية كواجب شرعي.
- إنزال الناس منازلهم وتقديرهم وعدم الاستهزاء أو السخرية منهم بما في ذلك من يعارضون النظام الحاكم وعدم معاقبتهم على أقوالهم أو نقصانهم حقوقهم جراء إعلان هذه المعارضة.

- رعاية الفئات الضعيفة في المجتمع وكفالتها وحمايتها وضمان توصيل الحقوق إليها.
- اعتدال الحاكم وعدم إسرافه وتواضعه باعتباره قدوة وأسوة حسنة في التعامل مع رعيته، واعترافه بخطئه أمام الرعية والاعتذار عن ذلك دون خوف أو تردد أو شعور بالنقص.

خاتمة

العدالة المستدامة والإصلاح الشامل

إنَّ العدالة ليست ظرفية ولا وقتية، بل هي مستدامة، كقيمة ونظام؛ هكذا عرفتها تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية على عهد الخلفاء الراشدين، تطبيقًا صادقًا لتعاليم الإسلام التي ترفع من شأن ثلاثية قيم: التوحيد، والشورى، والعدالة، وتسمو بها قيمًا خالدة لا ينعت أي نظام سياسي بأنه إسلامي إلا إذا وَضَعَ هذه القيمَ موضعها الصحيح، وطبقها التطبيق السليم، فهي المحك والمعيار الصائب الذي يحكم على ماهية وهوية النظام السياسي الإسلامي في أي زمان وأي مكان بغض النظر عما يتخذه هذا النظام من أشكال وصور؛ حيث ترتفع العدالة الإسلامية- في صلاتها الوثقى (بالتوحيد والشورى) – وتتسع مداراتها لتبلغ حد الحكم بما أنـزل الله سبحانه وتعالى. وقد ظهر بجلاء من خلال متابعة ممارسات العدالة – على أوجهها المتعددة- في عهد الخلفاء الراشدين، مدى حرص هـؤلاء الخلفاء على الحكم بمقتضى قواعد العدل والإنصاف، دونما تمييز بين حاكم ومحكوم، بل عمد هؤلاء الخلفاء إلى تهيئة المحكومين وتأهيلهم للمطالبة بحقوقهم قبل الوفاء بواجباتهم، لتقدم هذه التجربة الرائدة نموذجًا قياسيًا يحتذى في بناء التوازن البديع والخلاق فيما بين الحقوق والواجبات على مستوى الراعي والرعية سواء بسواء؛ فالراعي هو خادم القوم، ولأنه خادمهم فهو سيدهم بلا منازع.

وقد حفظت هذه التقاليد المتواترة لممارسات العدالة في العهد الراشد للمجتمع الإسلامي في دولة المدينة المنورة ما نعم به هذا المجتمع من تماسك واستقرار وأمن حقيقي: على كافة المستويات التي تعد أحد النواميس التي تقنن العمل السياسي بوجه عام، "حكمت فعدلت فأمنت فنمت يا عمر" .. أجل، لقد نام الخليفة العادل عمر بن الخطاب بلا حراسات مشددة؛ لأنه

حصَّن دولته بالعدل بين الناس، وليبقى ذلك وحده هو الحقيقة الخالدة على مر العصور لمن أراد أن يعي من ولاة الأمور على أي مستوى وبخاصة على مستوى الولاية العامة، التي هي القدوة والأسوة الحسنة إن صلحت صلح الجسد كله، وإن فسدت فما لهذا الجسد من صلاح منشود إلا في حدود ضيقة لا تحفظ لهذا الجسد توازنه، ولا تعينه على البقاء والنمو والاستمرار.

يأتي فيكمل ما تقدم أنَّ هذا العدل النموذجي – الذي تحقق في الحاضرة الأولى للخلافة الإسلامية بدولة المدينة المنورة على عهد الراشدين – قد ساهم في إنجاز الفتوحات الإسلامية الواسعة التي امتدت داخل دولة الفرس ودولة الروم، اللتين انهارتا على أنقاض حالة الظلم العامة التي حلت بهما، في مقابل إشعاعات عدل الإسلام التي أضاءت أراضيهما، ودخلت في أفئدة أبنائهما، الذين انشرحت صدورهم لعدل الإسلام وحلاوة التوحيد وسماحة دين الفطرة.

لقد استقر الأمر في دولة المدينة بيد من يبصره من الخلفاء العدول من صحابة رسول الله ﷺ الذين هم كالنجوم، وما أصلح وأصوب أن تؤول أمورنا لمن يبصرها، لا لمن يملكها، على كل المستويات السياسية والإدارية، وفي العمل السياسي العام الذي هو فرض كفاية في الرؤية الإسلامية إذا قام به البعض على وجهه القويم سقط عن الآخرين، وإذا لم يقوموا به أثموا جميعًا.

وانطلاقًا مما ذكر، ولما كان الخلفاء الراشدون في بناء نظامهم السياسي القائم على ثلاثية: التوحيد والشورى والعدل، قد أرسوا من التقاليد والأصول التي تصلح للاقتداء والتأسي بها في الحياة السياسية المعاصرة، والتي سبقت بكثير ما نشيد ونتغنى به مما توصلت إليه النظم السياسية والدستورية العريقة في العالم المعاصر، فإنّ الواجب الشرعي ومقتضيات

الحال والواقع المعيش إنما تفضي جميعها إلى الدعوة إلى إحياء وبعث هذه التقاليد والأصول التي أرسيت في عهد الراشدين؛ فالاتجاه صوب هذا النموذج القياسي النابع من أصولنا وهويتنا الحضارية الإسلامية والتوغل فيه وتوظيفه في وضع برنامج عمل سياسي هادف يسهم في تفعيل ودعم دعوات الإصلاح السياسي والاقتصادي التي تكاثرت وانتشرت في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، وهو ما يولد ثقة كبيرة في هذه المحاولات الإصلاحية من ناحية، ويقدم زخمًا جماهيريًا عريضًا لمساندة هذه المحاولات من ناحية ثانية، كما يضفي شرعية واسعة لها من ناحية ثالثة، وكل ذلك بطبيعة الحال يصب في خدمة الصالح العام والمصالح العليا للأوطان وأبناء الوطن الذين يتعلقون بإصلاح حقيقي شامل في مفاصل أوطانهم ينتشلهم من مثلث الجهل والفقر والمرض، ويحقق التنمية المستدامة التي تتوزع خيراتها على كل ربوع الوطن وأبنائه كافة بلا تمييز ولا جور ولا اختلال في الميزان، ولن تتحقق هذه الإصلاحات المنشودة العصية ولا تلك التنمية المستدامة القصية إلا برفع ميزان العدالة المستدامة التي تظلل كل شرائح المجتمع وفئاته: الحكام قبل المحكومين، والأغنياء قبل الفقراء، والأقوياء قبل الضعفاء.

ومما هو جدير بالذكر في هذا المضمار، أن هذه الدعوة إلى بعث وإحياء تقاليد ممارسة العدالة الإسلامية وأصولها المستقرة على عهد الراشدين، لا تعني قط الانغلاق أو الرجوع إلى الماضي والهروب إليه من واقع معيش غير مؤات؛ إذ إنّ ذلك لا يمنعنّ البتة من الاستفادة مما تقدمه الحضارة المعاصرة من نظم وإجـراءات متطورة ونافعة على مختلف الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتقنية دون أن يؤدي ذلك إلى اختراق هويتنا الحضارية ومراعاة أصول الشريعة الإسلامية التي هي صالحة لكل زمان ومكان، "والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أولى بها" في كل وقت وحين.

فهرس مصادر ومراجع الدراسة

أولاً: المصادر العربية

١- القرآن الكريم وتفسيره

- ابن العربي، (أبو بكر محمد بن عبد الله)، "أحكام القرآن"، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م.
- ابن كثير، (الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبو الفدا إسماعيل)، "تفسير القرآن العظيم"، القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، بدون تاريخ.
- الجاوي، (الشيخ محمد نووي)، "مراح لبيد لكشف معنى قرآن" (تفسير النووي) وبهامشه "الوجيز في تفسير القرآن العزيز" للإمام أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، بدون تاريخ.
- الجصاص، (الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي)، "أحكام القرآن"، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
- القرطبي، (أبو عبد الله محمد الأنصاري)، "الجامع لأحكام القرآن الكريم"، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦م.
- الألوسي، (العلامة أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود)، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م.
- النسفي، (أبو بكر عبد الله بن أحمد بن محمود)، "تفسير النسفي"، القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، بدون تاريخ.
- جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، وجلال الدين عبد الرحمن

بن أبي بكر السيوطي، (الإمامان الجليلان)، "تفسير القرآن العظيم"، القاهرة:: مطبعة دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، بدون تاريخ.

- سيد قطب، "في ظلال القرآن"، بيروت: دار الشروق، الطبعة الشرعية العاشرة، ١٩٨٢م.
- الإمام محمد عبده، (الأستاذ الإمام الشيخ)، "تفسير القرآن العظيم المسمى تفسير المنار"، تأليف: السيد محمد رشيد رضا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م.
- محمد فريد وجدي، المصحف المفسر، القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٧٧م.

٢- الحديث الشريف

- ابن العربي، (الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن عبد الله)، "عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي"، بيروت: مكتبة المعارف، بدون تاريخ.
- ابن حجر العسقلاني، "فتح الباري بشرح صحيح البخاري"، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٩٨٣م.
- ابن ماجه، (الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني)، "سنن ابن ماجه"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧٢م.
- أبو داود الأزدي، (الإمام الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني)، "سنن أبي داود"، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاش، حمص: دار الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، ١٩٧٤م.
- أحمد بن حنبل، (الإمام)، "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦م.

- التبريزي، (الإمام ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب العمري)، "مشكاة المصابيح"، تحقيق: محمد ناصر الألباني، دمشق: منشورات المكتب الإسلامي، ١٩٦١م.
- البخاري، (الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة بن بردزيه الجعفي)، "صحيح البخاري"، استانبول: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١م
- البيهقي، (أحمد بن الحسين)، "السنن الكبرى"، وبهامشه الجوهر النقي في الرد على البيهقي لابن التركمان، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٥٤هـ
- الشوكاني، (الشيخ الإمام المجتهد العلامة قاضي القطر اليماني محمد بن علي بن محمد)، "نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار"، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م.
- رفعت فوزي عبد المطلب، تحقيق "صحيفة همام بن منبه عن أبي هريرة رضي الله عنه"، القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- مالك بن أنس، (الإمام)، "الموطأ ويليه إسعاف المبطأ برجال الموطأ لجلال الدين السيوطي"، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨٥م.
- مسلم بن الحجاج، (الإمام أبو الحسن بن مسلم القشيري النيسابوري، "الجامع الصحيح"، بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ.

٣- المعاجم والموسوعات

- إبراهيم مصطفى وآخرون، "المعجم الوسيط"، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٦١م.
- ابن منظور المصري، "لسان العرب"، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.
- ابن منظور، "لسان العرب"، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون"، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

- الرازي، (الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر)، "مختار الصحاح"، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م.
- الزبيدي، (محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي)، "شرح القاموس المسمي تاج العروس من جواهر القاموس"، القاهرة: المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، ١٣٠٦ هـ.
- الشيرازي، (الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي)، "القاموس المحيط والقاموس الوسيط في اللغة"، القاهرة: المطبعة الحسينية، الطبعة الثانية، ١٣٤٤هـ.
- الفيومي، (أحمد بن محمد بن علي المقري)، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي"، تحقيق: د. عبد العظيم الشناوي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م.
- أ.ي. ونسنك، "المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل"، ليدن: مكتبة بريل، ١٩٣٦م.
- خير الدين الزركلي، "الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين"، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.
- سعيد الخوري الشرتوني، "أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد"، بيروت: مطبعة مرسلي اليسوعية، ١٨٨٩م.
- فخر الدين الطريحي، "مجمع البحرين"، بيروت: دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- لويس معلوف، "المنجد في اللغة والأدب والعلوم"، بيروت: دار الشرق، الطبعة التاسعة والعشرون، ١٩٨٦م.

- محمد فؤاد عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، القاهرة: استانبول: دار الدعوة، بدون تاريخ.
- محمد فريد وجدي، "دائرة معارف القرن العشرين"، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٤- كتب السيرة والتاريخ الإسلامي

- ابن عبد ربه، (أحمد بن محمد)، "العقد الفريد"، تحقيق: د. عبد المجيد الترحيني، د. مفيد محمد قميحة، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- ابن قتيبة الدينوري، "عيون الأخبار"، لبنان: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
- ابن كثير، "البداية والنهاية"، بيروت: مكتبة المعارف، بدون تاريخ.
- ابن هشام، "السيرة النبوية"، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها: د. مصطفى السقا وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- أبو الفرج الأصفهاني، "الأغاني"، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- أبو نعيم الأصفهاني، "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء"، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- أحمد أمين، "ضحى الإسلام"، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، بدون تاريخ.
- أحمد أمين، "فجر الإسلام"، القاهرة: مطبعة الاعتماد، الطبعة الثانية، يناير ١٩٣٣م.
- البخاري، " التاريخ الصغير"، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، القاهرة: مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

- البلاذري، (أحمد بن يحيى بن جابر) "فتوح البلدان"، نشره ووضع ملاحقه وفهارسه: د. صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
- البلاذري، "أنساب الأشراف"، تحقيق: د. محمد حميد الله، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.
- الطبري، (أبو جعفر محمد بن جرير)، "تاريخ الرسل والملوك"، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.
- المسعودي، (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي)، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
- ابن الأثير الجزري، (الإمام أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني)، "الكامل في التاريخ"، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
- ابن الجوزي، (الإمام جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد)، "التبصرة"، تحقيق: د. مصطفى عبد الواحد، القاهرة: مكتبة الحلبي، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.
- ابن الجوزي، "سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد"، تحقيق: د. السيد الجميلي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ابن الجوزي، "صفوة الصفوة"، تحقيق: محمود فاخوري، حلب: دار الوعي، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م.
- ابن العربي، "العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلي الله عليه وسلم"، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٣م.
- ابن العماد الحنبلي، (أبو الفلاح عبد الحي)، "شذرات الذهب في أخبار

من ذهب"، بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ.

- ابن حجر، (أحمد بن علي العسقلاني)، "الإصابة في تمييز الصحابة وبذيله كتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب ليوسف بن عبد الله بن محمد عبد البر"، تحقيق: د. طه محمد الزيني، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.
- ابن خلكان، (شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر)، "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.
- ابن سعد، (أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع كاتب الواقدي)، "الطبقات الكبرى"، تحقيق: شبر نجر وآخرون، ترجمة التحقيقات والشروح: د. عوني عبد الرؤوف، القاهرة: دار التحرير للنشر والطباعة، ١٩٦٨م.
- الواقدي، (أبو عبد الله محمد بن عمر)، "فتوح الشام وبهامشه تحفة الناظرين فيمن ولي مصر من الولاة والسلاطين"، بيروت: المكتبة الشعبية، بدون تاريخ.
- حسن إبراهيم حسن، "تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي"، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- محب الدين الطبري، "الرياض النضرة في مناقب العشرة"، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- محمد حميد الله، "مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة"، بيروت: دار النفائس، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
- محمد بن يوسف الصالحي، (الإمام)، "سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد"، تحقيق عبد العزيز عبد الحق حلمي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧٥م.

- محمد يوسف الكاندهلوي، "حياة الصحابة"، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

٥- كتب الفقه والسياسة الشرعية

- ابن أبي الربيع، (شهاب الدين أحمد بن محمد)، "سلوك المالك في تدبير الممالك"، دراسة وتحقيق وتعليق وترجمة: د. حامد عبد الله ربيع، القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٨٠م.
- ابن الأعرج، (الكاتب أبو الفضل محمد)، "تحرير السلوك في تدبير الملوك"، دراسة: د. فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢م.
- ابن تيمية، (الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم)، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، تقديم وتعليق: الشيخ عبد العزيز البرماوي، الإسكندرية: مكتبة الإيمان، ١٩٨٦م.
- ابن تيمية، "الحسبة في الإسلام"، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، بدون تاريخ.
- ابن تيمية، "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، تحقيق وتعليق: د. محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور، القاهرة: مكتبة دار الشعب، ١٩٧١م.
- ابن تيمية، "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية"، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.
- ابن حزم الظاهري، (الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعد)، "الإحكام في أصول الأحكام"، القاهرة: مطبعة العاصمة، بدون تاريخ.
- ابن حزم الظاهري، "الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني"، بيروت: دار المعرفة للطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.

- ابن حزم الظاهري، "المحلى"، بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ.
- ابن عبد الكافي السبكي، (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي)، "طبقات الشافعية الكبرى"، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.
- ابن قدامة، (موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمود)، "المغنى ويليه الشرح الكبير لابن قدامة المقدسي"، بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ١٩٧٢م.
- ابن قيم الجوزية، "أعلام الموقعين عن رب العالمين"، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨م.
- ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- ابن همام، "شرح الفتح القدير"، القاهرة: المطبعة الأميرية، بدون تاريخ.
- أبو المعالي الجويني، (إمام الحرمين)، "غياث الأمم في التياث الظلم"، تحقيق: د. مصطفى حلمي ود. فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: دار الدعوة، بدون تاريخ.
- أبو نصر الفارابي، (المعلم الثاني)، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بدون تاريخ.
- أبو بكر الباقلاني، "التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة"، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، د. محمود الخضيري، القاهرة، ١٩٧٤م.
- أبو يوسف، (قاضي القضاة صاحب أبي حنيفة)، "الخراج"، تحقيق: د.محمد إبراهيم البنا، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨١م.

- الألوسي، "بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب"، تحقيق: د. محمد بهجة الأثري، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- الجاحظ: "رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية"، قدم لها وبوبها وشرحها: د. علي أبو ملحم، بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- الذهبي، (محمد بن أحمد بن عثمان)، " المهذب في اختصار السنن الكبير"، تحقيق: محمد حسين العقبي، وحامد إبراهيم أحمد، القاهرة: مطبعة الإمام، بدون تاريخ.
- الرازي، (عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي)، "الجرح والتعديل"، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.
- الشاطبي، (الإمام أبو إسحاق)، "الموافقات في أصول الفقه"، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٩٨٣م.
- الشافعي، (الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس)، "الأم"، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.
- الشيباني، (الإمام محمد بن الحسن)، "السير الكبير"، شرح وإملاء: محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، القاهرة: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ١٩٧١م.
- الشيرازي، (إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي)، "المهذب في فقه الإمام الشافعي"، القاهرة: مكتبة الحلبي وشركاه، بدون تاريخ.
- الغزالي، (الإمام أبو حامد محمد بن محمد)، "إحياء علوم الدين وبذيله كتاب المغنى عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن حسن العراقي"، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٣م.

- الغزالي، "التبر المسبوك في نصيحة الملوك"، القاهرة: مكتبة الجندي، بدون تاريخ.
- الكاساني، (الإمام)، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، القاهرة: المطبعة الجمالية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- الماوردي، (الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب)، " أدب الدنيا والدين"، تحقيق: د. مصطفى السقا، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
- الماوردي، "الأحكام السلطانية والولايات الدينية"، تحقيق: د. أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- سعد الدين التفتازاني، "شرح العقائد النسفية"، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧م.
- عبد الجبار أحمد، (القاضي أبو الحسن بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي)، "المغني في أبواب العدل والتوحيد"، تحقيق: د. عبد الحليم محمود وآخرون، بإشراف: د. طه حسين، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطبعة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٢م.
- عبد الجبار بن أحمد، "شرح الأصول الخمسة"، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥م.
- عبد الرحمن بدوي، "مذاهب الإسلاميين"، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ١٩٧٣م.
- عبد الرحمن بن خلدون، "مقدمة ابن خلدون"، القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ.
- عبد القادر البغدادي، "الفرق بين الفرق"، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧م.

- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م.
- عبد الوهاب خلاف، "علم أصول الفقه"، بيروت: دار الحديث للنشر، ١٩٨٥م.
- عزالدين بن عبد السلام، "قواعد الأحكام من مصالح الأنام"، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- فؤاد عبد المنعم، "من تراث الفقه السياسي الإسلامي: مجموع في السياسة لأبي نصر الفارابي وأبي القاسم الحسين بن علي المغربي، والشيخ الرئيس ابن سينا"، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢م.
- مالك بن أنس، "المدونة الكبرى رواية سحنون عن ابن القاسم عن الإمام مالك"، القاهرة: مطبعة السعادة، بدون تاريخ.
- محمد أبو زهرة، "تاريخ المذاهب الإسلامية"، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- محمد سلام مدكور، "مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية"، الكويت: جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
- محمد مصطفى شلبي، "الفقه الإسلامي بين الواقعية والمثالية"، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠م.
- محمود كامل أحمد، "مفهوم العدل في تفاسير المعتزلة للقرآن الكريم"، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٨٠م.
- مرعي بن يوسف الحنبلي، (الفقيه الشيخ)، "غاية المنتهى في الجمع بين الاقناع والمنتهى"، دمشق: منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ.

٦- كتب أخرى

- أبـو الأعلى المـودودي، "الحكومة الإسلامية"، ترجمة: أحمد إدريس، القاهرة، ١٩٧٦م.
- أبو الأعلى المـودودي، "حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية"، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.
- أبو الأعلى المـودودي، "نظرية الإسلام السياسية، القاهرة: مكتبة دار الاعتصام، بدون تاريخ.
- أبـو الأعلى المـودودي، " نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور"، بيروت: دار الرسالة، ١٩٦٩م.
- أبو المعاطي أبو الفتوح، "حتمية الحل الإسلامي"- تأملات في النظام السياسي الإسلامي"، القاهرة: مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٧م.
- أحمد شوقي الفنجري، "الحرية السياسية في الإسلام"، الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- أحمد كمال أبو المجد، "حوار لا مواجهة: دراسة حول الإسلام والعصر"، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، كتاب العربي، العدد السابع، أبريل ١٩٨٥م.
- آدم متز، "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام"، نقله إلى العربية: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧م.
- أرسطو طاليس، "السياسة"، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م.
- الأبشيهي، (شهاب الدين محمد بن أحمد)، "المستطرف في كل فن مستظرف"، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، ١٩٨٨م.

- الخوميني، (الإمـام آيـة الله)، "الحكومة الإسلامية"، بـيروت: دار الطليعة للنشر، بدون تاريخ.
- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية"، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠م.
- الشريف الرضي، (أبـو الحسن محمد بن الحسن الموسوي)، "نهج البلاغة من كلام الإمام عليّ رضي الله عنه"، ضبط نصه: د. صبحي الصالح، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- اندريه ايمار، جانيه اوبوايه، "تاريخ الحضارات العام"، إشراف: موريس كروزيه، نقله إلى العربية: فريدم. داعز، فؤاد ج. أبوريجان، بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.
- أنـور الجندي، "عالمية الدعوة الإسلامية"، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٩م.
- أنور الجندي، "مقدمات العلوم والمناهج- المجلد الأول: الفكر الإسلامي"، القاهرة: دار الأنصار، بدون تاريخ.
- توفيق يوسف الواعي، "الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية"، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- توماس أرنـولـد، "الدعوة إلـى الإسـلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية"، ترجمة: د. حسن إبراهيم وآخرون، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م.
- جان توشار وآخرون، "تاريخ الفكر السياسي"، ترجمة: د. علي مقلد، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١م.
- جهاد قلعجي، "الإسلام أقوى"، بـيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

- جواد علي، "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام"، بيروت: دار العلم للملايين، بغداد: مكتبة النهضة، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
- جورج سباين، "تطور الفكر السياسي"، ترجمة: حسن جلال العروسي وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤م.
- جوستاف لوبون، "حضارة العرب"، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبى وشركاه، ١٩٦٩م.
- حازم الصعيدي، "النظرية الإسلامية في الدولة"، القاهرة: دار النهضة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- حامد ربيع، "نظرية الأمن القومي العربي"، القاهرة: دار الموقف العربي، بدون تاريخ.
- حسين فوزي النجار، "الإسلام والسياسة- بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام"، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٧م.
- حورية توفيق مجاهد، "الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده"، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦م.
- خميس البكري، "د. رشدي فكار المفكر الإسلامي العالمي في حوار متواصل حول مشاكل العصر"، القاهرة: مكتبة وهبه، الطبقة الأولى، ١٩٨٦م.
- رشدي فكار، "نظرات إسلامية للإنسان والمجتمع من خلال القرن الرابع عشر الهجري"، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
- ريمون بولان، "الأخلاق والسياسة"، ترجمة: د. عادل العوا، دمشق: دار طلاس، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- زهدي يكن، "تاريخ القانون"، بيروت: النهار للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

- سعاد صالح، "مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي وبعض تطبيقاته"، القاهرة: دار الضياء للنشر والتوزيع والطبع، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- سليمان الطماوي، "السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي"، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٤م.
- سيد أمير علي، "روح الإسلام"، ترجمة: أمين محمود الشريف، القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٦١م.
- سيد قطب، "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، القاهرة: دار الشروق، الطبعة التاسعة، ١٩٨٣م.
- سيد مرسي، " الدين للحياة"، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- صبحي الصالح، "النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها"، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
- صلاح منتصر، "حوار مع الشيخ الشعراوي عن الحكم والعدل والشباب"، القاهرة: دار المعارف، سلسلة كتابك رقم ١٤٢، ١٩٨٢م.
- عاصم عجيله، محمد عبد الوهاب، "النظم السياسية"، القاهرة: مطبعة حسان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.
- عباس محمود العقاد، "الإسلام دعوة عالمية"، بيروت: العصرية للطباعة، ١٩٨٧م.
- عباس محمود العقاد، "الديمقراطية في الإسلام"، القاهرة: دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٨١م.
- عباس محمود العقاد، "عبقرية عمر" – المجموعة الكاملة لأعمال العقاد، المجلد الأول: العبقريات الإسلامية"، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.

- عبد الحميد أحمد سليمان، (المستشار)، "الحكومة والقضاء في الإسلام، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٤م.
- عبد الحميد متولي، " أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث"، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٠م.
- عبد الحميد متولي وآخرون، "القانون الدستوري والنظم السياسية"، الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون تاريخ.
- عبد الحميد متولي، "مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة"، الإسكندرية: منشأة المعارف، الطبعة الرابعة، ديسمبر ١٩٧٨م.
- عبد الرحمن بدوي وآخرون، "موسوعة الحضارة العربية الإسلامية"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- عبد الغنى بسيوني عبد الله، "مبدأ المساواة أمام القضاء وكفالة حق التقاضي في الإسلام"، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٣م.
- عبد القادر عودة، (المستشار)، "الإسلام وأوضاعنا السياسية"، القاهرة: المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- عبد القادر عودة، "التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي"، القاهرة: مكتبة القاهرة، بدون تاريخ.
- عبد الكريم زيدان، "أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام"، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.
- عبد الكريم عثمان، " النظام السياسي في الإسلام"، بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٨م.
- عبد المتعال الصعيدي، "السياسة الإسلامية في عهد الخفاء الراشدين"، القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٢م.

- عبد المنعم ماجد، "التاريخ السياسي للدولة العربية – الجزء الأول: عصور الجاهلية والنبوة والخلفاء الراشدين"، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٧٩م.
- عدنان رضا النحوي، "الشورى وممارستها الإيمانية"، الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
- عمر التلمساني، "الإسلام والحكومة الدينية"، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٨٥م.
- عمر شريف، (المستشار)، "مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية دراسة مقارنة"، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٩م.
- عمر فروخ، "العرب في حضارتهم وثقافتهم"، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.
- عمر فروخ، "تاريخ الجاهلية"، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م.
- فاضل زكي محمد، "الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره"، بغداد: منشورات وزارة الإعلام – سلسلة الكتب الحديثة رقم (١٠٥)، دار الحرية للطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
- محمد أبو زهرة، (الشيخ الإمام)، "التكافل الاجتماعي في الإسلام"، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- محمد أبو زهرة، "العلاقات الدولية في الإسلام"، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- محمد أبوزهرة، "الدعوة إلى الإسلام: تاريخها في عهد النبي والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن"، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- محمد أبو زهرة، "المجتمع الإنساني في ظل الإسلام"، القاهرة: دار الإخلاص للطباعة، ١٩٨٦م.

- محمد البهي، "الدين والدولة"، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
- محمد الغزالي، (الشيخ الداعية)، "حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة"، القاهرة: دار التوفيق النموذجية للطباعة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م.
- محمد الغزالي، "خلق المسلم"، القاهرة: دار الكتب الحديثة، الطبعة الثامنة، ١٩٧٤م.
- محمد بدر، " تاريخ النظم القانونية والاجتماعية"، القاهرة، بدون تاريخ.
- محمد جلال شرف، علي عبد المعطي محمد، "الفكر السياسي في الإسلام"، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨م.
- محمد جواد مغنية، "الخميني والدولة الإسلامية"، بيروت: دار الطليعة للنشر، بدون تاريخ.
- محمد سليم العوا، "في النظام السياسي للدولة الإسلامية"، القاهرة: المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة، ١٩٨٣م.
- محمد ضياء الدين الريس، "النظريات السياسية الإسلامية"، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦م.
- محمد عبد الرحمن عبد اللطيف، "عمر بن الخطاب والمعادلة الإنسانية"، القاهرة: مطبوعات دار الشعب، ١٩٧٦م.
- محمد عبد الله العربي، "نظام الحكم في الإسلام"، بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- محمد عمارة، "أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية"، بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٦م

- محمد عمارة، "الاستقلال الحضاري"، بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٦م.
- محمد عمارة، "معركة الإسلام وأصول الحكم"، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- محمد فاروق النبهان، "نظام الحكم في الإسلام"، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٤م.
- محمد فتحي عثمان، "أصول الفكر السياسي الإسلامي: دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة) في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهي"، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
- محمد فؤاد الهاشمي، "الأديان في كفة الميزان"، القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٦م.
- محمد محمد حسين، "الإسلام والحضارة الغربية"، بيروت: المكتب الإسلامي، بدون تاريخ.
- محمد محمود ربيع، "النظرية السياسية لابن خلدون"، القاهرة: دار الهنا للطباعة، ١٩٨٣م.
- محمود الشربيني، (المستشار)، "القضاء في الإسلام"، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
- محمود حلمي، "نظام الحكم الإسلامي مقارنة بالنظم المعاصرة"، القاهرة: دار الهدى للطباعة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م.
- محمود شلتوت، "الإسلام عقيدة وشريعة"، القاهرة: دار القلم، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- محمود محمد بابللي، " المال في الإسلام"، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

- مصطفى أبو زيد فهمي، "فن الحكم في الإسلام"، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨١م.
- مصطفى حلمي، "نظام الخلافة في الفكر الإسلامي"، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م.
- مصطفى غالب، "أرسطو: سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية"، بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٣م.
- مصطفى غالب، "أفلاطون: سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية، بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٣م.
- مصطفى غالب، "الفارابي: سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية"، بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٩٨٤م.
- مصطفى كمال وصفي، "السلطة الشعبية في الإسلام"، القاهرة: مطبعة مخيمر، ١٩٧٠م
- مصطفى كمال وصفي، "النظم الإسلامية الأساسية"، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٧م.
- منير العجلاني، "عبقرية الإسلام في أصول الحكم"، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥م.
- نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، "جمهورية أفلاطون"، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م.
- نورمان بينز، "الإمبراطورية البيزنطية"، تعريب: د. حسين مؤنس ومحمود يوسف، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٠م.
- هاملتون جب، "دراسات في حضارة الإسلام"، ترجمة: د. إحسان عباس، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م.

- ول ديورانت، "قصة الحضارة"، ترجمة: د. زكي نجيب محمود وآخرون، القاهرة: مطابع الدجوي، الطبعة الخامسة، ١٩٧١م.
- يحيى إسماعيل، "منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم"، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- يوسف القرضاوي، "الخصائص العامة للإسلام"، بيروت: دار الرسالة للطباعة، بدون تاريخ.
- يوسف القرضاوي، "ظاهرة الغلو في التكفير"، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٨٧م.

٧- المذاكرات والرسائل العلمية

أ- المذكرات

- حامد ربيع، "الإسلام وبناء الدولة العصرية"، مذكرات غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١م.
- حامد ربيع، "نظرية التحليل السياسي"، مذكرات غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١م.
- حامد ربيع، "نظرية القيم السياسية"، مذكرات غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢م.
- منى أبو الفضل، "المدخل المنهاجي لتناول النظم السياسية العربية: مقدمة في أصول المنظور الحضاري"، مذكرات غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣م.

ب – الرسائل العلمية

- عبد العزيز صقر، " الجهاد في الإسلام" ، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣م.
- علا عبد العزيز، "ابن رشد: الفكر السياسي"، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م.
- مصطفى محمود منجود، "الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام" ، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م.
- مصطفى محمود منجود، " الفتنة الكبرى وصراع القوى السياسية في صدر الإسلام" ، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م.
- نيفين عبد الخالق مصطفى، "أبو نصر الفارابي: دراسة تحليلية لفكره السياسي- دراسة في الفكر السياسي الإسلامي"، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م.
- نيفين عبد الخالق مصطفى، "المعارضة السياسية في الإسلام"، رسالة دكتوراه منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة: ١٩٨٣م.

ثانيًا المصادر الأجنبية

1- DICTIONA[IES AND ENCYCLOPADIAS

Chambe[s English Dictiona[y, U.K, [icha[d Clay Ltd., Bungay, Suffolk, 1989.

Nouveau Petit La[ousse (Illust[é Dictionnai[e Encyclopédique), Pa[is, Libai[ie La[ousse, 1950.

Sho[te[Oxfo[d Dictiona[y on Histo[ical P[inciples, Oxfo[d, 1986.

The New Encyclopedia B[itannica (Mic[o Padia), Copy[ight unde[Inte[national copy[ight union, Chicago, The Unive[sity of Chicago, 15th., ed., 1978

2- BOOKS

Al – Magh[by, Abdul – Hakim, "Islamic Values and thei[impact on Society", Cai[o, Al H[am P[ess, 1972.

Al Mis[y Abd Assamii, "P[inciples of Islam", Cai[o, Da[El Shabb, 1975.

A[nold, Si[Thomas, "The Caliphate", Oxfo[d: The Unive[sity P[ess, 1924.

Asad, Muhammad, "The P[inciples of State and Gove[nment in Islam", Be[keley and Los Angeles, Unive[sity of Califo[nia P[ess, 1961.

Ba[ke[, Si[E[nest, "The Political Thought of Plato &



A[istotle", New Yo[k, Dove[Publications, INC., 1957.

B[echt, A[nold, "Political Theo[y, The foundations of Twentieth centu[y Political Thought", New Je[sey, P[inceton Unive[sity P[ess, 1959.

B[ockel Mann, Ka[l, "Histo[y of Islamic Peoples", New Yo[k, Putnam's Sons, 1939.

Coulson, N.J., "A histo[y of Islamic Law", Edinbu[gh, Edinbu[gh Unive[sity P[ess, 1971.

Dahl, [obe[t, "A P[eface to Democ[atic Theo[y", Chicago, The Unive[sity of Chicago P[ess, 1956.

_____________ , " Mode[n Political Analysis, foundations of Mode[n Political Science", New Je[sey, Englewood Cliffs, 1963.

Duve[ge[, M., D[oit Constitutionnel et Institutions Politiques", Pa[is: PUF, 1958.

Ebenstein, W., "G[eat Political Thinke[s: Plato to the p[esent," 3[d Ed., New Yo[k, Holt, [ineha[t & Winston, 1965.

Eme[son , [.W., "Politics, Essays, and othe[w[itings", London, cassel, 1927.

Fyzee, Asaf A.A., "A Mode[n App[oach to Islam", Oxfo[d, Oxfo[d Unive[sity P[ess, 1981.

Gibb, Si[H. A. [., "Mohammdanism", Oxfo[d, Oxfo[d Unive[sity P[ess, 1969.

Gilson, Etienne "[easons and [evelution in the Middle Ages", New Yo[k, Cha[les Sc[ibne['s sons, 1952.

Hacke[, And[ew, "Political Theo[y: Philosophy, Ideology, Science", New Yo[k, The Macmillan Co., 1961.

Ke[[, M. H. "Islamic [efo[m, The Political and legal Theo[ies of Muh – Abdu & [ashid [ida", Califo[nia, Califo[nia Unive[sity P[ess, 1966.

Le[ne[[alph & Mahdi, Muhsin, "Medieval Political Philosophy,"
Ed., New Yo[k, The f[ee P[ess of Clene Co., 1963.

Macdonald, Ducan B., "Development of Muslim Theology, Ju[is p[udence and constitutional Theo[y", New Yo[k, Cha[les Sc[ibne['s Son, 1903.

Necholson, [eyold A., "A Lite[a[y Histo[y of the A[abs", Comb[idge: Comb[idge Unive[sity P[ess, 1957.

Pe[lot, Ma[cel, "Histoi[e des idées politiques", Pa[is, Dalloz, 1959.

[osenthal, E.I.J. "Political thought in Medieval Islam, An Int[oducto[y out line", Comb[idge, The Unive[sity P[ess, 1962.



[uye[, [oymond, "Philosopie de La Valeu[', Pa[is, Colin, 1952.

She[wani, Ha[oon Khan, "Studies in Muslim Political Though and Administ[ation," Leho[e, Sh. Muhammad Ash[af, 1945.

Soltou, [oge[H. , "An int[oduction to Politics", Lond[es, 1951.

Watt, W. M., "Islam and Integ[ation of Society," Edinbu[gh, Edinbu[gh Unive[sity P[ess, 1970.

___________, "Islamic Political Though: The Basic Concepts", Edinbu[gh, Edinbu[gh Unive[sity P[ess, 1968.

___________, "Muhmmad, P[ophet and the states man", Edinbu[gh Unive[sity P[ess, 1969.

3- DISSE[TATIONS

Ansa[i, Abdul Haq, "Islamic Values in Changing Wo[ld', Islam and the Mode[n age, (Qua[te[ly Jou[nal), Vol. VIII, No. 4., Novembe[1977.

Gay, M. E., "Measu[ing conflicting Political values", Political Methodology, Vol. 10, No. 2, 1989.

Kallos, Nicolea & T[snea, Ovidin, "Political values: thei[stutus and social functions", Inte[national Political Science [eview, Vol. 3, No. 2, 1982.

te s]uelaV sed eihposolihP" ,.C ,seg]oeG ,sahcolV
,weive] ecneicS lacitiloP lanoitan]etnI ,"euqitilop ei]oéhT
.2891 ,2 .oN ,3 .loV



سلسلة إصدارات روافد

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د.عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير(رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة (مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر(أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

ــــــــــــــــــــــــ د. محمد كمال حسن.

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

ــــــــــــــــــــــــ د. يحيى وزيري.

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

ــــــــــــــــــــــــ د. عبد الرحمن الحجي.

١٣- ومنها تتفجر الأنهار(ديوان شعر).

ــــــــــــــــــــــــ الشاعرة أمينة المريني.

١٤- الطـريـق... مـن هنـــا.

ــــــــــــــــــــــــ الشيخ محمد الغزالي

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

ــــــــــــــــــــــــ د. حميد سميـر

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

ــــــــــــــــــــــــ فريد محمد معوض

١٧- ارتسامات في بناء الذات.

ــــــــــــــــــــــــ د. محمد بن إبراهيم الحمد

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

ــــــــــــــــــــــــ د. عودة خليل أبو عودة

١٩- التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي.

د. ثـريـة أقصـري ــــــــــــــــــــــــــ

٢٠- إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامة في النقد والإبداع.

د. عمر أحمد بو قرورة ــــــــــــــــــــــــــ

٢١- ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي.

د. أبو أمامة نوار بن الشلي ــــــــــــــــــــــــــ

٢٢- أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة.

د. حلمي محمد القاعود ــــــــــــــــــــــــــ

٢٣- جسور التواصل الحضاري بين العالم الإسلامي واليابان.

أ.د سمير عبد الحميد نوح ــــــــــــــــــــــــــ

٢٤- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية.

د. أحمد الريسوني ــــــــــــــــــــــــــ

٢٥- المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية.

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي ــــــــــــــــــــــــــ

٢٦- معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي.

د. حسن الأمراني ــــــــــــــــــــــــــ

د. محمد إقبال عروي ــــــــــــــــــــــــــ

٢٧- إمام الحكمة (رواية).

الروائي/ عبد الباقي يوسف ــــــــــــــــــــــــــ

٢٨- بناء اقتصاديات الأسرة على قيم الاقتصاد الإسلامي.

________________ أ.د. عبد الحميد محمود البعلي

٢٩- إنما أنت... بلسم (ديوان شعر).

________________ الشاعر محمود مفلح

٣٠- نظرية العقد في الشريعة الإسلامية.

________________ د. محمد الحبيب التجكاني

٣١- محمد ﷺ ملهم الشعراء

________________ أ. طلال العامر

٣٢- نحو تربية مالية أسرية راشدة.

________________ د. أشرف محمد دوابه

٣٣- جماليات تصوير الحركة في القرآن الكريم .

________________ د. حكمت صالح

٣٤- الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية.

________________ د. عبد الرحمن العضراوي

٣٥- السنابل... (ديوان شعر).

________________ أ. محيي الدين عطية

٣٦- نظرات في أصول الفقه.

________________ د. أحمد محمد كنعان

٣٧- القراءات المفسرة ودورها في توجيه معاني الآيات القرآنية.

د. عبد الهادي دحاني

٣٨- شعر أبي طالب في نصرة النبي ﷺ.

د. محمد عبد الحميد سالم

٣٩- أثر اللغة في الاستنباطات الشرعية.

د. حمدي بخيت عمران

٤٠- رؤية نقدية في أزمة الأموال غير الحقيقية.

أ.د. موسى العرباني

د.ناصر يوسف

٤١- مرافىء اليقين (ديوان شعر).

الشاعر يس الفيل

٤٢- مسائل في علوم القرآن.

د. عبد الغفور مصطفى جعفر

٤٣- التأصيل الشرعي للتعامل مع غير المسلمين.

د. مصطفى بن حمزة

٤٤- في مدارج الحكة (ديوان شعر).

الشاعر وحيد الدهشان

٥٥- رسالة في الوعظ والإرشاد وطرقهما.

الشيخ محمد عبد العظيم الزُّرْقاني

٥٦- مقاصد الأحكام الفقهية.

د. وصفي عاشور أبو زيد

٥٧- الوسطية في منهج الأدب الإسلامي.

د. وليد إبراهيم القصاب

٥٨- المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم.

د. خديجة إيكر

٥٩- أحاديث الشعر والشعراء.

د. الحسين زروق

٦٠- من أدب الوصايا.

د / زهير محمود حموي

٦١- سنن التداول ومآلات الحضارة.

د. محمد هيشور

٦٢- نظام العدالة الإسلامية في نموذج الخلافة الراشدة.

د. خليل عبد المنعم خليل مرعي

نهـر متعــدد.. متجــدد

هـذا الكتـاب

...وإذا كان الإطار الفكري لمفهوم العدالة في مصادره الأساسية قد قدم تصورًا لملامح العدالة الإسلامية، فإنّ التساؤل الذي يثار هنا هو: كيف طُبِّقَ المفهوم بكل عناصره وملامحه في نموذج الخلافة الراشدة؟ وإلى أي مدى اقترب هذا التطبيق من الإطار الفكري للعدالة كما عبر عنها القرآن الكريم والسنة النبوية أساسًا؟

تدعو الإجابة على هذا التساؤل إلى تحديد أهم ملامح السلوك السياسي العادل للخلفاء الراشدين في جوانبه المختلفة من ناحية، ثم محاولة قياس هذا السلوك لتحديد مدى تطبيق العدالة وممارستها في عهد الخلفاء الراشدين ومستويات تطبيقها، ومدى الالتزام بها على هذه المستويات من ناحية أخرى...



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa